

el hombre latinoamericano y sus valores

QUINTA EDICION

germán marquínez argote
luis josé gonzález álvarez
eudoro rodríguez albarracín
teresa houghton pérez
francisco beltrán peña

GERMAN MARQUINEZ ARGOTE
LUIS JOSE GONZALEZ ALVAREZ
TERESA HOUGHTON PEREZ
EUDORO RODRIGUEZ ALBARRACIN
FRANCISCO BELTRAN PEÑA

EL HOMBRE LATINOAMERICANO Y SUS VALORES

QUINTA EDICION



editorial nueva américa

Primera Edición: 1979
Quinta Edición: 1990

Diseño de la carátula: Germán Paéz

ISBN: 958-9030-09-X
Dirección: Calle 54A No. 14-13 - Of. 103
A.A. 52872 - Tel.: 235 48 15

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

INTRODUCCION GENERAL

"Amigo, cuánto tienes, cuánto vales,
principio de la actual filosofía.
Amigo..."

¿Qué clase de filosofía es esta que empareja valer y tener y que mide al hombre no por lo que es sino por lo que acumula? ¿Será verdad que, lejos de ser el hombre la medida de las cosas, son éstas las que dan la medida del hombre? Tener o no valer, ¿es éste el dilema?

Hay una vieja filosofía del dinero: "El que non ha dineros non es de sí Señor" (arcipreste de Hita). Nadie podrá objetarla. Porque, en efecto, para ser y valer hace falta tener posibilidades o medio. Tener es medio necesario para ser y valer. Pero no es éste el sentido de la "actual filosofía" que nuestro gran compositor Jorge Villamil caracteriza magistralmente: vales tanto cuanto tienes, la riqueza es la única fuente de valor, socialmente vales en la proporción que consumes y la capacidad de consumo es el signo externo del rango social.

"Amigo, no arriesgues la partida,
tomemos este trago, brindemos por la vida,
brindemos por la vida que todo es oropel".

No arriesgar la vida es tomar, consumir, brindar y brindarse la mejor vida posible. Conclusión: todo lo demás es oropel. He aquí retratada en unos pocos versos la filosofía del consumismo y del fetichismo del dinero.

Este libro mira al futuro del hombre latinoamericano, un futuro menos alienante, más humano y justo para todos. ¿Cómo no denunciar la estolidez del consumo por el consumo y el fetichismo del capital que genera una sociedad dividida entre la opulencia de los menos y la miseria de los más? Pero éste es un libro de filosofía donde la denuncia

se hace a golpes de razón, lejos del grito y el gesto demagógico. El grito aturde, las razones iluminan. La filosofía debe iluminar el camino de nuestra liberación. De aquí que, más allá de la denuncia, se proponga también el libro fundamentar un nuevo orden de valores sobre el verdadero humanismo que, como decía Unamuno, "no es el de las cosas del hombre, sino el del hombre".

El libro está dividido en cinco partes. En la **primera parte** *se pasa revista a las principales teorías axiológicas y se advierte en ellas un defecto, el individualismo; y un peligro, la posible fetichización de unos u otros valores. No es el hombre para los valores, sino los valores para el hombre. ¿Acaso no hemos visto sacrificar a hombres concretos de carne y hueso en aras de fetichizados valores reales o imaginarios? El suicidio colectivo de la Guyana es una muestra de hasta dónde puede llegar un fanatismo. Los valores, por otra parte, tienen una dimensión social que desconocieron las viejas explicaciones; se viven comunitariamente, son parte importantísima de un mundo y ningún hombre puede vivir a la intemperie sin que lo acune un mundo cultural. ¿Cómo es nuestra cultura latinoamericana y, dentro de ella, cuáles son nuestros valores y disvalores? A esta cuestión respondemos mediante un análisis fenomenológico de Macondo como una muestra apenas de lo hermanadas que deberían andar filosofía y literatura.*

En la **segunda parte** *presentamos los valores éticos en perspectiva latinoamericana, es decir tal como nos gustaría verlos encarnados en nuestro pueblo y tal como creemos que constituyen su aspiración profunda. La inmoralidad social es "nuestro pan de cada día" en una sociedad caracterizada por la injusticia y la opresión de la mayor parte de su población. A la luz de esta realidad, que es nuestro principal "antivalor" ético, repensamos el sentido de los principales temas clásicos de la ética, tratando a la vez de sugerir nuevas pautas de comportamiento personalizante, sociali-*

zante y liberador. El perfeccionamiento humano y la felicidad consecuente no son problemas que cada uno debe resolver en su conciencia solitaria; son más bien problemas que deben dilucidarse en el juego de las fuerzas alienantes y materializantes de la sociedad. De ahí la necesidad de hacer surgir un nuevo tipo de relaciones humanas basadas en la justicia, a nivel económico, político, erótico, pedagógico, religioso, científico—técnico y lúdico.

En la **tercera parte** *abordamos el tema de los valores sociopolíticos. La dimensión social y política de nuestra vida humana es algo urgente de enfatizar en el momento actual latinoamericano. Somos pueblos dependientes que buscan en forma desesperada su liberación. Somos pueblos explotados por minorías insensibles a la miseria de sus hermanos. Somos pueblos subdesarrollados que parecen condenados para muchos años a padecer las calamidades del subdesarrollo. Sin embargo, no nos desalentamos. Existe un futuro tan prometedor como firme: es el movimiento de concientización que crece en medio de nuestros campesinos, estudiantes y obreros. El compromiso político es un deber para todos. Aquí no damos la solución política de nuestros problemas: lejos de nosotros tal ilusión e insentatez. Unicamente planteamos los valores que deben orientar tanto el compromiso personal como la solución social.*

En la **cuarta parte** *pasamos revista a la religiosidad popular de nuestro pueblo para discernir en ella los aspectos valiosos que es necesario defender y potenciar, y distinguirlos de evidentes aspectos negativos, introyectados en el núcleo religioso del pueblo por las condiciones de miseria y opresión en que vive. La religión verdadera no puede ser opio del pueblo, sino estímulo y guía en la lucha por su liberación integral. Solamente podemos ir hacia* **arriba** *yendo hacia* **adelante.**

En la **quinta parte** *terminamos nuestros análisis refiriéndonos a los valores estéticos, cuyas principales categorías*

enucleamos no para quedarnos en el arte por el arte, sino para encontrar a éste su dimensión de sentido en la sociedad latinoamericana. Queremos que, más allá del individualismo que ha caracterizado a la estética moderna burguesa, el pueblo entero se sienta **sujeto** *de posible creación artística y* **destinatario** *del arte producido. El genio aislado, monstruo de la naturaleza (artista se nace) y el salón exclusivo o la mansión privada como lugar adecuado para recibir y mostrar las firmas de los "monstruos" fetichizados por las cadenas comerciales, son concepciones burguesas que marginan al pueblo de la creación y el disfrute estético. Por otra parte, ¿es sana una filosofía de la estética que propugna el arte por el arte?*

Para terminar, queremos recoger algunas ideas con las que presentábamos, hace apenas un año, la primera edición de nuestra obra **El hombre latinoamericano y su mundo,** *que en pocos meses ha conocido una segunda edición, cosa infrecuente en nuestro medio si de obras de filosofía se trata.* **El Hombre latinoamericano y sus valores** *es una obra gemela, en espíritu y en verdad, que en cierta manera prolonga y completa la primera. Escribíamos apenas hace un año:*

Venimos acostumbrados desde la colonia a responder a las preguntas sobre el hombre en una forma genérica y abstracta. Sentimos la inquietud por conocer cuál es nuestra realidad concreta, como hombres y como pueblo. Pero no encontramos la respuesta a esa inquietud en los manuales de filosofía importados, ni tampoco en los escritos aquí.

Muchos pensadores latinoamericanos se han preocupado por suscitar entre nosotros la conciencia de lo que somos. Pero sus voces aisladas se han perdido en la inmensidad del espacio y del tiempo. Cuando mucho han logrado despertar una inquietud en círculos intelectuales reducidos. Raras veces han logrado llegar al pueblo.

Ya es hora de que el pueblo latinoamericano descubra su identidad. Sólo la conciencia de su propio ser le permitirá asumir con responsabilidad su futuro como pueblo diferente. Cinco siglos de dependencia, de sometimiento a los proyectos e intereses de otros pueblos más poderosos, nos han impedido forjar nuestro propio ser y nuestro propio proyecto histórico.

La valiosa contribución que puede prestar la filosofía en esta tarea queremos que rompa los estrechos límites de las revistas especializadas y de los libros costosos. Es triste la situación de los jóvenes en Colombia, y en toda Latinoamérica, cuando se inician en el estudio de la filosofía. En primer lugar, porque se enfrentan a unas ideas vagas, teóricas y trasnochadas que nada dicen a su problemática real y cotidiana. En segundo lugar, porque la "estudian", es decir la aprenden como si fuera un conjunto de fórmulas precisas con aplicabilidad inmediata y universal.

Esta situación es grave en la universidad, tanto dentro de la misma carrera de filosofía como en las materias filosóficas que tienen a veces otras carreras. Y es mucho más grave en los últimos cursos de bachillerato, donde lamentablemente los alumnos no cuentan con guías ni con profesores preparados para ayudarles a filosofar. O bien se aburren aprendiendo las ideas de ciertos filósofos extraños o bien "pasan el tiempo" comentando superficialmente acontecimientos de interés o problemas sociales difíciles de resolver.

La presente obra pretende aportar algo a la solución de estos problemas. Quiere prestar a la juventud una ayuda en su esfuerzo por filosofar. Y lo quiere hacer desde Latinoamérica y para Latinoamérica. El pueblo latinoamericano debe pensar por sí mismo, plantearse sus problemas y darles soluciones adecuadas. Esta es nuestra tarea, pensar por nosotros mismos.

Los contenidos de cada tema son presentados en un len-

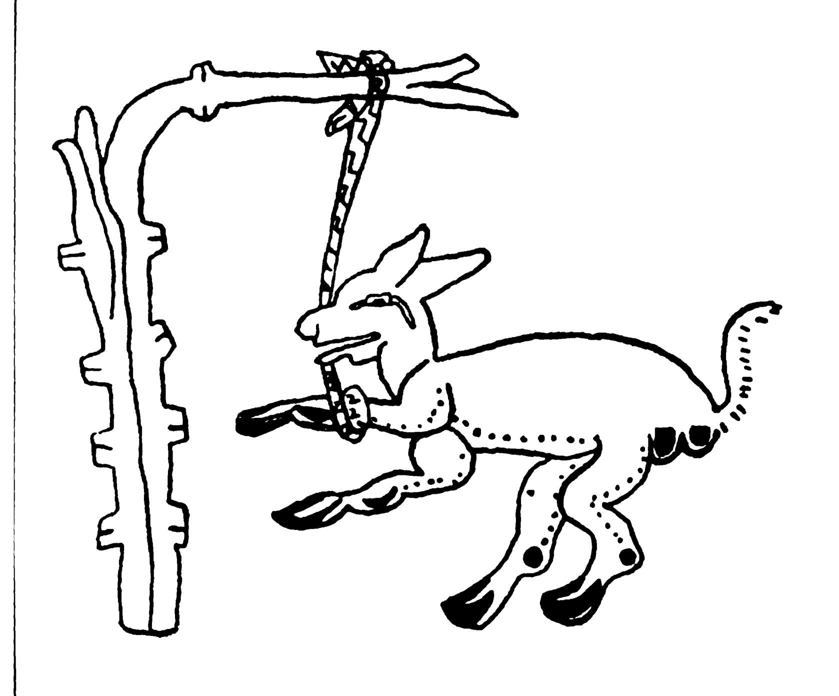
guaje sencillo y siempre orientados hacia nuestra realidad concreta. No ofrecen soluciones. Unicamente cuestionan nuestra postura y motivan una respuesta lúcida de nuestra parte. Introducen el tema, dándole un nuevo enfoque latinoamericano. Con planteamientos y conceptos sugerentes abren la mente del lector a nuevas reflexiones ricas en consecuencias prácticas.

Cada tema viene implementado con una breve bibliografía selecta y con actividades sugeridas. De éstas unas son en grupo y otras personales. La variedad de actividades permite al profesor y al alumno seleccionar las que juzguen más acordes con las características e intereses del grupo. E incluso orientan en la programación de otras actividades originales.

Queremos dejar bien claro que la presente obra no desea aparecer como un texto acabado y monolítico. Se traicionaría de este modo su espíritu. Ojalá que la iniciativa de quienes la usen les lleve a descartar unos temas, a criticar otros y a complementarlos todos con la investigación. No debemos utilizar este libro para estudiar, sino para filosofar.

Agradecemos a quienes lo lean nos comuniquen sus comentarios, críticas y sugerencias para tenerlos presentes en la revisión de futuras ediciones.

Los autores



1

HACIA UNA TEORIA ANTIFETICHISTA Y SOCIAL DE LOS VALORES

GERMAN MARQUINEZ ARGOTE



CONTENIDO

1.1 PLANTEAMIENTO HISTORICO DEL PROBLEMA

1.1.1 Uso generalizado del término "valor"

Lo primero que preguntamos, al entrar en una librería, es cuánto vale el libro que deseamos comprar. En el mercado, en los almacenes, nuestras madres se fijan en los precios de las mercancías: comparan. Los precios indican el pretendido valor real o especulativo de las cosas. Estas, pues, tienen un determinado valor económico que expresamos en unidades monetarias. Un sistema monetario cualquiera no es otra cosa que un sistema métrico para medir el valor de cambio de las cosas. A la casa de compra y venta de títulos o papeles comerciales llamamos "Bolsa de Valores". La palabra "valor" la entendemos fácilmente cuando se refiere a negocios o asuntos económicos.

Pero, además e independientemente de su valor económico, las cosas valen o sirven para cubrir unas determinadas necesidades materiales o espirituales, es decir, tienen un valor de uso. El valor de uso de mis gafas es distinto del valor de uso de los zapatos o del valor de uso de un libro. El valor de uso se refiere a las necesidades que satisface una cosa independientemente de que la hayamos comprado o la podamos vender. Un cuadro de Velázquez, un tunjo de oro precolombino, una estatua lítica o una catedral son objetos valiosos aunque nadie haya pensado subastarlos.

Más aún, ciertas cualidades físicas o morales como la belleza de una reina, la ciencia de los sabios, el arrojo de los héroes, de los mártires de una causa, de los santos, son cosas cuyo valor no es expresable en números monetarios, pero constituyen las riquezas más verdaderas y ciertas del género humano. El término "valor" parece trascender la vida económica para irrigarse en las cosas mismas y para irrumpir con su significado en la propia vida del hombre. Es, pues, uno de esos términos universales: todo encierra o puede en-

cerrar un valor. Sin embargo, siendo tan universal su uso, ¿sabríamos responder, si alguien nos interrogara acerca de la esencia del valor en general? ¿En qué consiste el valor de los valores? Cierto que podemos distinguir unos valores de otros, que ordinariamente no nos engañamos cuando atribuímos a unas cosas un más alto valor que a otras. Pero, de nuevo volvemos a la carga: ¿qué es lo que hace que unas cosas valgan más que otras?

1.1.2 La axiología y sus corrientes

La Axiología, o teoría general de los valores, ciencia muy de moda en la primera mitad del finiquitante siglo, intentó dar respuesta a los anteriores interrogantes. Podríamos esbozar las tres corrientes típicas en forma interrogativa:

¿Son, acaso, los valores meras apreciaciones subjetivas que, en últimas, dependen de factores psicológicos o sociales y que, por lo mismo, están sujetos al capricho de los gustos o al imperio de las modas sociales?

¿O, por el contrario, no serán los valores cualidades inherentes a las personas y cosas, contenidos reales suyos, que el hombre puede abstraer y considerar en sí mismos, sin que por ello tengan una realidad independiente por fuera de la abstracción y de las cosas que la fundan?

¿O, todavía más, la verdad, la justicia, la paz, etc., no son valores ideales intemporales y eternos, válidos para todos los tiempos y lugares, independientemente del sujeto que los aprecia o los realiza sin jamás agotarlos?

La primera forma de pensar es característica de los axiólogos anglosajones con tendencias a la subjetividad psicológica o social. La segunda es típica del realismo neoescolástico con raíces en Aristóteles. La tercera, en fin, representa al idealismo alemán en este punto platonizante. ¿Con cuál nos quedamos? ¿No habrá otra posibilidad de

entender los valores para quienes no nos identificamos con ninguno de los tres enfoques?

1.1.3 Corriente subjetiva o sicologista

1.1.3.1 Exposición

El común denominador de los axiólogos que pertenecen a esta corriente consiste en considerar los valores como vivencias subjetivas o intersubjetivas y, por lo mismo y en últimas, como contenidos de conciencia empíricamente constatables y expresables en juicios de valor. Ahora bien, siendo tantas las posibles vivencias psíquicas, ¿a cuál de ellas es reductible en esencia el valor? ¿Qué es lo que experimentamos cuando afirmamos que algo es valioso?

En este punto, las respuestas de los vivencialistas son muy diversas: sensación de *agrado* (Chr. Alois Meinong), de *deseo* (Ch. Von Ehrenfels), de *interés* (Ralph B. Perry), de *aprobación* (Bertrand Russell), etc. Los juicios de valor se refieren en últimas a uno de estos tipos de vivencia. Decir, por vía de ejemplo, que algo vale o es valioso se reduce, según los sicologistas, a constatar que me agrada, que despierta mi interés, que suscita mi deseo o que merece mi aprobación. Esto y nada más. Las cosas entonces no serían valiosas sino en cuanto yo proyecto sobre ellas mis propias vivencias u opiniones aprobatorias. Por el contrario, el desagrado, la indiferencia, el desinterés, la desaprobación constituirían la esencia del anti-valor.

1.1.3.2 Crítica

¿Qué opina de esta manera tan anglosajona de referir a la subjetividad individual la esencia del valor?

Hay que reconocerle el mérito de haber destacado, contra toda forma de objetivismo y racionalismo, la esencia subjetiva de toda valoración y sin valoración no hay valor. Hay cosas muy buenas que nunca serán valiosas para noso-

tros puesto que no sentimos por ellas estima, aprecio o interés. Un libro no tiene valor para un analfabeto. Un libro de matemáticas no tiene interés para un poeta. Y pasa lo mismo con las personas: ¿Qué duda cabe que hay seres humanos dotados de cualidades físicas, intelectuales e incluso morales superiores a las de las personas que amamos? Sin embargo, la madre, la esposa, la novia, los amigos valen para sí más que el resto de las personas. Bien y valor no son conceptos convertibles, puesto que lo valioso conlleva aspectos subjetivos. El bien es como más objetivo que el valor. ¿Pero, puede haber un valor que de alguna manera no se fundamente en un bien? Más aún, ¿las cosas valen porque las aprecio o las aprecio porque valen?

Dejamos abiertas las preguntas, pero sí queremos anotar que el lenguaje valorativo no puede ser vaciado de toda objetividad por muy inglés que se sea. Afirmar, por ejemplo, que una persona es bella o fea, inteligente o bruta, justa o injusta es evidentemente más que la simple constatación de que "yo creo" que lo es. La descalificación de ciertos hechos u obras no puede descansar sobre la frágil y movediza base de una simple opinión y ésta en una sensación de agrado o desagrado. ¿No se correría el peligro, en tal caso, de caer en un relativismo, en el que todo da "lo mismo"? ¿Para no caer en el confusionismo de "lo mismo", no será necesario admitir que los valores son más que simples proyecciones del sujeto, más que subjetivas formas de ver y de opinar?

1.1.4 Corriente idealista o platonizante

1.1.4.1 Exposición

Para los partidarios del nuevo enfoque los valores residen de alguna forma en las realidades que yo considero valiosas, pero éstas no agotan los valores; de forma análoga, para Platón, las cosas del mundo sensible participan de las

ideas, pero éstas siempre trascienden a las cosas. Existe, pues, un cierto platonismo axiológico en este enfoque.

En efecto, Max Scheler y Nicolai Hartmann, dos alemanes clásicos en axiología, intentaron definir la esencia del valor dentro de un modelo platónico. Bien y valor, opinan ambos, con cosas distintas. Constituyen dos mundos o esferas aparte. La esfera de los valores está constituída por objetos ideales, intemporales, inalterables, eternos a la manera platónica. Así, la justicia, la verdad, la belleza, etc., son objetos ideales o idealidades que subsisten a modo de esencias separadas o arquetipos reguladores de todo bien. La justicia, como ideal, no depende de mi mente, sino mi mente depende del ideal de justicia, de verdad, de belleza, etc. Las cualidades valiosas, son, pues, objetos ideales, reguladores de la realidad de hecho.

La realidad de hecho, el mundo de las cosas concretas, es la esfera de los bienes. Bien es una cosa concreta en la que reside algún valor. ¿Cómo residen los valores en las cosas? Por participación de una cualidad valiosa. En el mundo de las cosas reales, por consiguiente, encontramos los valores adheridos a los bienes, pero nunca ningún bien de este mundo agota el valor que participa en su totalidad. Los valores trascienden los bienes en forma análoga a como el todo supera a la parte, el ideal a la realidad que pretende asemejarse.

1.1.4.2 Crítica

¿Qué pensar de tal substantivación de los valores y de la división entre valores y bienes a tal punto de quedar separados en dos mundos distintos?

La respuesta a estos interrogantes puede ser la misma con la que Aristóteles cuestionó a Platón: ¿fuera del mundo de las cosas reales en su totalidad, qué son los valores en cuanto idealidades sino meras abstracciones? Claro que di-

chas abstracciones pueden ser valiosas y nos pueden servir para regular la realidad, ¿pero por fuera de la matriz de la abstracción dichas categorías o conceptos tienen acaso más realidad que la que les da el fundamento y su ordenación a la vida? Valores y bienes son dos formalidades distintas, según expusimos en 1.1.3.2, pero jamás objetos distintos y distantes, pertenecientes a dos reinos. Ver para creer.

Si a la anterior explicación psicologista le apuntábamos el peligro de la anarquía de "lo mismo" (todo da lo mismo), no cabe duda, quizás por aquello de que los extremos se tocan, que la concepción platonizante entraña la amenaza real del imperio de "lo mismo". Es decir, los valores se absolutizan, se convierten en fines supremos a los que ha de servir el hombre y en aras de los cuales ha de inmolar su vida. Se trata de una inversión y subversión de los valores contra el hombre y su vida real que analizaremos más detenidamente.

1.1.5 Corriente realista o neoescolástica

1.1.5.1 Exposición

Los valores, para neoescolásticos, como O. Derisi, apegados a un realismo de carácter aristotélico, no son ni pueden ser meras proyecciones del sujeto valorante, ni tampoco idealidades a la manera platónica, sino cualidades físicas o morales inherentes a personas o cosas y, por lo mismo, formalmente objetivas. Entre valores y bienes no habría diferencia formal: las cosas valen por lo que son, y en tanto en cuanto son, valen más o menos. La perfección es la norma absoluta del valor. El cuadro de las Meninas vale todo lo que vale porque es perfecto. Las imperfecciones, por el contrario, devalúan las cosas y las personas. En últimas, el valor son las cualidades valiosas de las cosas, y éstas se identifican con sus perfecciones objetivas. De donde resulta que bien y valor son una y misma cosa. En esta for-

ma se pretende obviar tanto el relativismo como el idealismo. Pero tal realismo ¿es o no convincente?

1.1.5.2 Crítica

Dijimos en 1.1.3.2 que no siempre las cosas o personas más perfectas valen más. Una pobre campesina vale más para mí, si es mi madre, que una reina, que cualquier otra persona, aunque tenga que reconocer que la superan en saber, en belleza, etc. No todas las personas o cosas tienen la misma fuerza para sacarme de mi indiferencia, para suscitar en mí interés, aprecio, adhesión, etc., y sin ello las cosas no revisten el carácter de valiosas.

Bien, entonces, no es sinónimo de valor. El valor añade al bien una relación a la persona que valora. Sin valoración no hay valor, aunque haya bien. "Está bien, pero no me gusta, o no me interesa", solemos responder en situaciones en que algo, por muy bueno que sea, no se nos presenta como valioso. Es claro, entonces, que los valores no admiten una objetivación al modo de los bienes. Por otra parte, no puedo medir los valores, como los bienes, con criterios meramente racionales. Los valores no son irracionales: el amor no es ciego, pero tampoco puedo llegar a enamorarme por medio de argumentos. Los valores se intuyen en un acto complejo de razón y corazón, de sensibilidad y sentimiento, de voluntad y afecto. La teoría que comentamos sufre, a no dudarlo, de objetivismo y racionalismo, secando la fuente de todo valor que es a nuestro juicio la vida real abierta a todas sus posibilidades.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Preparen un debate en el que tres alumnos representen el papel de un axiólogo psicologista, idealista y realista,**

sustentando y defendiendo las tres tesis.

2. Diseñen por grupos un cuadro en el que se vean los aspectos positivos y los aspectos negativos de las tres corrientes axiológicas.
3. Redacten un informe en el que se haga ver por qué la teoría psicologista lleva al relativismo y qué implicaciones tiene la actitud relativista.
4. ¿Qué tiene más importancia, los valores o el hombre? Organizar una mesa redonda para dar respuesta al anterior interrogante.

Personales:

1. Redacte un artículo periodístico sobre el tema: "No es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre"
2. Busque el significado etimológico de la palabra "axiología".
3. Indague y resuma en el cuaderno la vida y obras de Bertrand RUSSEL y Max SCHELER.
4. Lea el ensayo de ORTEGA Y GASSET, José: Introducción a una estimativa, (en Obras Completas, t. VI, pp. 328 y ss.) y trate de identificar su posición axiológica.

BIBLIOGRAFIA

CASO, Antonio, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores.* Botas, México, 1943.

DERISI, Octavio Nicolás, *Filosofía de la cultura y de los valores.* Emecé, Buenos Aires, 1963.

FRONDIZI, Risieri, *¿Qué son los valores?* F.C.E., México, 1958.

FRONDIZI, R. y GRACIA, J., *El hombre y los valores en la filoso-*

fía latinoamericana del siglo XX: Antología. F.C.E., Madrid, 1975.

GARCIA MAINEZ, Eduardo, *El problema de la objetividad de los valores.* El Colegio Nacional, México, 1969.

GARCIA MORENTE, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía.* Lección XXIV. Losada, Buenos Aires, 1973.

HESSEN, Johannes, *Tratado de Filosofía.* Tomo II: Teoría de los valores. Sudamericana, Buenos Aires, 1959.

KORN, Alejandro, "Axiología", en *Sistema filosófico.* Nova, Buenos Aires, 1959, pp. 100-140.

LAVELLE, Louis, *Traite des valeurs.* 2 vols. P.U.F., París, 1951 y 1955.

ORESTANO, Francesco, *Los valores humanos.* Argos, Buenos Aires, 1947.

RUYER, Raimond, *La filosofía del valor.* F.C.E., México, 1974.

SALAZAR BONDY, Augusto, *Para una filosofía del valor.* Universitaria, Lima, 1971.

SCHELER, Max., *Etica: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético.* Rev. de Occidente, Madrid, 1941.

1.2 VALORES Y VIDA

Intentamos dar nuestra propia versión de los valores. Esto no significa que no debamos tener en cuenta los anteriores desarrollos. Los tendremos presentes y aceptaremos algunos de sus resultados, pero el marco metafísico dentro del cual discurrirá nuestro pensamiento así como las conclusiones que saquemos serán bien otros. Señalemos de entrada los diversos jalones de nuestro discurrir:

1. En el mundo hay cosas y las cosas tienen propiedades.
2. Las propiedades de las cosas ofrecen posibilidades de vida.
3. Propiedades y posibilidades dividen las cosas en cosas-reales y cosas-sentido.
4. El sentido dice relación positiva o negativa a la vida.
5. En sentido positivo se constituyen los valores, siendo la vida la norma suprema que determina el carácter positivo o negativo de un valor.

1.2.1 Las propiedades de las cosas

El agua es una cosa. Esta tiene las propiedades de ser transparente, inodora, alcalina, fluyente, etc. Propiedades son los atributos que tienen las cosas de por sí o de suyo, es decir, independientemente del modo como las considere y utilice el hombre. En efecto, el agua tenía estas y otras propiedades antes de que hubiera humanos sobre el planeta. Las propiedades son, por ello, los bienes que pertenecen a una cosa en forma no relativa al hombre sino absoluta. Constituyen la riqueza, el peculio, las pertenencias, la fortuna primera de algo o alguien. Por eso las llamamos "propiedades". Ellas constituyen en primer término el "rico" estar siendo de las cosas. Una cosa llega hasta donde llegan sus propiedades mientras el hombre no cree el ámbito de las posibilidades.

Si examinamos una cosa cualquiera, advertimos que algo puede ser propiedad de diversas maneras o formas. Esbocemos algunas. Hay ciertas propiedades que se originan en una cosa por su conexión con otras. Así el calor le adviene al agua desde fuera, es decir, lo tiene gracias al sol o al fuego que la calientan. El calor en el agua es una propiedad *adventicia* o *causal.* Otras propiedades parecen nacerle a la cosa desde dentro de sí misma y son por ello más propias y estables. Así la transparencia, la liquidez, etc., o el calor de la piel o del pelo en el hombre. Estas propiedades se tienen de manera *natural y formal.* Sabemos, pues, que en las cosas existen propiedades naturalmente emergentes. Entre éstas unas son no constitucionales y otras son *constitucionales.* Las cosas tienen una constitución o estructura constitucional que se altera si cambian sus propiedades constitucionales. La constitución constituye una realidad substantiva autosuficiente a tal punto que nos permite identificarla como una "cosa" y distinguirla de otras "cosas". Las cosas así constituídas tienen esencia. La esencia no es algo distinto de aquel subconjunto de notas constitucionales que no pueden en ninguna forma faltarle a una cosa sin que deje ella de ser lo que es. A estas notas, últimas y radicales en el orden de la constitución, las denominamos *constitutivas* o *esenciales.*

Saber cuándo una propiedad formal es accidental o constitucional, y, dentro de las constitucionales, cuáles son esenciales o constitutivas es una tarea por demás difícil, propia de las respectivas ciencias. Constitucionalmente, por poner el mismo ejemplo del agua, ésta es líquida, pues éste parece ser su estado normal, pero la liquidez no es una nota esencial ya que no deja de ser agua cuando cambia a estado sólido o se torna hielo. En cambio, el estar constituída por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno, H2O, es algo esencial al agua.

Para que fuera completo el cuadro de las propiedades, habría que añadir que en el caso del hombre, y sólo el hombre, puede haber propiedades que no surgen en él por emergencia natural de unas potencialidades, sino por apropiación libre de unas posibilidades. Así la ciencia o la virtud no se otorgan al hombre por naturaleza, ni le advienen de fuera como por ósmosis, sino que las tiene que obtener mediante una decisión y esfuerzo personal. A este tipo de propiedades las llamamos *morales o de libre opción.* Resumiendo:

PROPIEDADES	Adventicias o causales (siempre accidentales).		
	Naturales o formales:	no constitucionales (en cierta manera accidentales)	
		constitucionales	simplemente constitucionales.
			constitutivas o esenciales.
	Morales o de libre opción.		

1.2.2 La esfera de las posibilidades

Posibilidad, como vamos a ver, no es lo mismo que propiedad. La diferencia es muy clara: las propiedades pertenecen a la cosa *de suyo,* las posibilidades *de mío* o de por mí. Pongamos un ejemplo: la navegabilidad o la potabilidad del agua de un río. Un río no es navegable de suyo o de por sí. De por sí es fluyente, cosa muy distinta de navegable. Para que sea navegable se necesita que el hombre lo utilice como vía de navegación. Antes de que seres humanos existieran sobre el planeta había ríos, tenían todas las propiedades que competen a una arteria de agua, pero carecían éstos de posibilidades tales como navegabilidad, potabilidad, etc. Un orificio en una roca es una propiedad de la roca, pero el mismo orificio en cuanto cueva es una posibilidad que sola-

mente se da si cobija a alguien. La resistencia es una propiedad de la atmósfera; poder volar es un posibilidad que se funda en estas y otras propiedades.

Hemos dicho bien: las posibilidades se fundan en las propiedades. Es más, las propiedades, no son indiferentes de cara a unas posibilidades. Así, cortar es una posibilidad del cuchillo o de las tijeras; ahora bien, ni éstas ni aquél cortarían si, en vez de ser de metal, fueran de gelatina. En este caso la propiedad "dureza" funda la posibilidad de cortar o "cortancia". Propiedades y posibilidades son, pues, dos formalidades distintas de las cosas. Las propiedades las tiene la cosa de por sí; las posibilidades, en cambio, son otorgadas por el hombre a las cosas, supuestas unas propiedades. Sobre la base de las propiedades el hombre crea sus propias posibilidades de vida. Las posibilidades dicen siempre referencia a la vida humana, pues es en relación a ella que se constituyen. La esfera de las posibilidades es el necesario complemento humano a la esfera de las propiedades. El hombre constituye las propiedades en posibilidades para poder realizarlas y realizarse a sí mismo. Por el rodeo de la posibilitación se llega a la realización: el hombre antes de hacer cosas tiene que constituir el *poder hacerlas,* es decir, tiene que *hacer un poder.*

Podemos ahora definir formalmente una posibilidad como un poder hacer algo con cosas al alcance de las manos. En este sentido posibilidad no se opone próximamente a imposibilidad, sino al simple y mero posible. Es cierto que con cosas imposibles no se pueden forjar posibilidades, pero hay muchas cosas posibles que en un determinado tiempo o para ciertos hombres no constituyen posibilidades. En la edad media, por ejemplo, era posible volar, pero no constituía una verdadera o real posibilidad. En nuestros días, muchas cosas que son posibilidades en sí mismas, no lo son para todos. Un obrero con salario legal mínimo, en una sociedad capitalista como la nuestra, no tiene la posibilidad de

educar a sus hijos a nivel medio o superior por muchos colegios y universidades que haya en el país. Apenas tiene la posibilidad de malalimentar a su familia aunque los almacenes de la ciudad estén abarrotados de alimentos. No confundamos los posibles abstractos con las posibilidades concretas. En cierta manera podríamos calificar el derecho a la educación, a una conveniente alimentación cuantitativa y cualitativa, etc. del caso aludido como "imposibles posibilidades". En realidad, la clase trabajadora está destituída de muchas posibilidades que sólo pueden disfrutar los elegidos de la clase elitista.

1.2.3 Realidad y sentido

Lo real de una cosa está constituído por el conjunto de propiedades naturales o adquiridas en forma adveniente, emergente o por apropiación de unas posibilidades. La inteligencia en el hombre es una propiedad natural que se puede desarrollar. El saber es una propiedad adquirida... El conjunto de todas las propiedades psicosomáticas hacen del hombre una cosa–real. La realidad de una cosa llega hasta donde llegan sus propiedades. Las propiedades constituyen el "de suyo" de una cosa, y lo que las cosas son "de suyo" es la realidad. La realidad, en este sentido no es un concepto abstracto, sino algo sumamente concreto: lo propio de una cosa.

Todas las cosas son ricas en realidad. Sin realidad no podrían producir efectos reales unas sobre otras. La eficacia depende del grado de realidad. Entre las cosas–reales el hombre es reduplicativamente real: porque, además de tener unas propiedades, como todas las demás cosas, las puede conocer realmente. El hombre está abierto a la realidad de las cosas y de sí mismo. Se mueve en la realidad como el pez en el agua. La realidad es su elemento. Por lo mismo, es un animal de realidades, como lo define Zubiri. Las cosas en cuanto reales constituyen un mundo. El hombre, en

consecuencia, es animal de mundo, es decir, es un animal que, a diferencia de los demás, puede romper las barreras del aquí y del ahora en apertura hacia la totalidad de las cosas y la totalidad del tiempo. Todos los demás animales, aun los superiores en la escala zoológica, solamente están abiertos a las cosas en cuanto les afectan o estimulan. No se mueven en un mundo de cosas—reales, sino en un ámbito estimúlico. Las cosas para el animal son simplemente cosas—estímulo. Por ello son arreales. Y viven enclaustrados en los estrechos límites del entorno y del medio específicamente prefijado, en un aquí sin horizontes, y en un presente sin pasado histórico y sin provenir. Sólo el hombre es un animal liberado, porque es un animal abierto al piélago sin orillas de las cosas—reales en cuanto reales. Sólo el animal humano puede preguntar y preguntarse sobre el "qué", el "por—qué" y el "para—qué" de sí mismo y de las cosas que le rodean. Por estos caminos de la interrogación penetra en las cosas, les roba su secreto y las puede medializar. En esta forma las convierte en posibilidades de vida. El medio humano está siempre abierto a nuevas y más posibilidades que el hombre constituye dando a las cosas de su entorno un sentido.

El hombre es un animal que confiere sentido a las cosas. El sentido es el *por—qué* y el *para—qué* de las cosas. En el "por" y en el "para", el "qué" de las cosas cobra su verdadera dimensión vital. El "qué" señala la realidad, el "por—qué" y el "para—qué" denotan el ámbito del sentido. De por medio está la vida. Si fabrico una silla, el resultado es una cosa—sentido: un enser que sirve para sentarme. La silla en cuanto silla no es una cosa—real. Lo único real en la silla son los materiales, pero la silla es tal no por razón de los mismos, sino por la función que cumple. A unos mismos materiales les puedo dar diferentes funciones. Con acero puedo hacer ceniceros, relojes o armas cortantes, etc. Cosa—real y cosa—sentido son, pues, dos formalidades distintas.

No puede haber sentido sin realidad, pero el sentido va más allá de la realidad. El sentido, podemos definirlo, como una intencionalidad. El átomo de hidrógeno es una realidad, la bomba de hidrógeno muestra una intencionalidad que de por sí no tiene el átomo. Esta intencionalidad homicida de la bomba hace de ella una cosa—sentido. El hombre otorga sentido a las cosas—reales; fabrica cosas—sentido. El sentido no es una mera y simple intención, sino una intencionalidad objetivada en las cosas reales. Sin inteligencia no hay sentido, pero el sentido pasa a las cosas y éstas lo muestran. El hombre puede leer en las cosas no sólo su realidad sino su sentido. Si las cosas y el propio hombre tienen un último sentido sin que el hombre se lo haya otorgado, esto da que pensar que el hombre no es la única y suprema inteligencia en el mundo.

Atando cabos, o lo que es lo mismo, relacionando sentido y posibilidades, vemos que éstas se constituyen en la dimensión de sentido que en nuestras vidas otorgamos a las cosas. Las cosas—reales tienen propiedades, las cosas—sentido, a su vez, ofrecen posibilidades de vida. En el mundo, si bien miramos, no hay puras y nudas realidades, sino realidades tocadas de sentido. El sentido es una formalidad distinta, pero no aparte de las cosas—reales, es una dimensión que las trasciende y ata a la vida y sus necesidades.

1.2.4 Sentido y valores

Recordemos antes de seguir adelante la famosa distinción entre bien y valor. Despojémosla del sabor platonizante que en Max Scheler tiene, para reinsertarla en el marco metafísico que estamos esbozando. Dentro de nuestro esquema, "bien" es un término que significa el conjunto de bienes o perfecciones propios de una cosa. Bien y perfección son nociones convertibles. Las cosas son buenas por las perfecciones que tienen en propiedad, por sus propiedades absolutas. Los bienes propios de una cosa están inscritos en

el reino de la realidad. "Valor", por el contrario, es un término que sólo es inteligible por relación al sentido que las cosas tienen en mi vida. Los valores pertenecen a la esfera del sentido y como éste son relativos a la vida. Este aspecto fue destacado con razón por los psicologistas, quienes, no obstante, se quedaron a mitad camino al pensar dicha relación como una simple proyección del sujeto valorante. Esto sería verdad si el sentido fuera una simple intención y no intencionalidad objetivada en las cosas—reales y con fundamento en éstas. Conferido un sentido, éste pasa a ser dote de las cosas o las cosas empiezan a ser, además de reales, cosas—sentido. Al constituirse los valores en las líneas del sentido, análogamente ellos no son simples valoraciones subjetivas sin fundamento en la realidad, tampoco realidad valiosa a secas sin relación a un sujeto valorante. El sentido y el valor participan de los dos polos que tiene toda relación, el polo subjetivo y el objetivo, sin identificarse con ninguno de ambos, pues sentido y valor son relacionales, es decir, una especie de puente entre las dos orillas: la cosa que consideramos valiosa y el acto subjetivo de la valoración. Ello explica que en esta materia hayan luchado encarnizadamente entre sí dos tendencias: la que carga el dado del lado objetivo y casi termina identificando valor y bien, y la que se parcializa del lado del sujeto reduciendo los valores a simples valoraciones sin fundamento en la realidad. Los valores, por tanto, no son algo que esté ahí, como está ahí un árbol con su tronco, ramas y hojas. No son algo que para ver, baste abrir los ojos o alertar la razón sin más. Los valores no se imponen: es uno quien debe optar por ellos. Son en cierta manera ellos que lo cogen a uno. Nuestra manera de captarlos no es irracional, pero tampoco llegamos a su percepción a modo de conclusión silogística. Con silogismos no se enamora nadie, nadie pinta ni crea, nadie cree en Dios.

¿Qué diferencia hay entonces entre sentido y valor? Sin sentido no hay valor, pero no todo sentido es valioso.

Un sentido es valioso si se relaciona positivamente con la vida, si la posibilita, si la expresa, si la dignifica, si la planifica. Acabamos de mencionar una palabra clave en este punto: vida. ¿Pero qué es la vida? ¿Cómo puede ser la vida el principio y fin de todo valor, la norma o piedra de toque de los valores?

1.2.5 Valores y vida

La vida humana, más que un valor, es la norma y el fin de todo valor. Entendemos la vida no en forma abstracta, ahistórica, individualista, parcial, sino en forma concreta, histórica, social e integral. En toda su rica complejidad: constitución, exigencias, dimensiones y formas. A la vida así tomada llamó la filosofía tradicional "naturaleza adecuadamente tomada" y de ésta afirmó ser la norma constitutiva próxima de todo valor. Hoy la palabra naturaleza nos resulta un tanto abstracta y estática aunque su etimología (viene de "nacer") representa un principio activo. Entendemos mejor la palabra vida, aunque a veces se empobrezca, reduciendo el término a sus aspectos biológicos. El hombre integral y, por tanto, real es una realidad psicosomática unitaria, carne espiritual carnal, animal político y social, creador de cultura, tradicional y utópico, mortal y pecador, pero siempre abierto a la esperanza y en espera de una Transcendencia finalmente salvadora.

El hombre así, en la tensión de su vida individual y en el compromiso con otras vidas dentro del contexto social y del devenir histórico de un pueblo, es el punto de referencia de todo valor. No se trata de un hombre abstracto, sino de un hombre concreto que tiene el derecho y la obligación de vivir su vida individual, social e histórica. El hombre es su vida, pues sin vida sería un trozo de naturaleza petrificada y muerta. La vida es para ser vivida. El hombre nace con vocación de vivir, en este punto coincide la razón y el Evangelio. La Buena Nueva (eso significa Evan-

gelio), está a favor de la vida, y no, como pensaba el filósofo alemán Federico Nietzsche, en su contra. Las denuncias de F. Nietzsche se refieren, en realidad, a formas de religión depotenciadas, pacatas, resignadas y mortecinas, y por lo mismo pseudoevangélicas. El evangelio dice: "He venido a que tengáis vida, y vida en abundancia". "Yo soy la Resurrección y la Vida". Resurrección no significa un mero y simple salvar el alma, como lo han entendido ciertas formas de espiritualismo desencarnado, sino la vida total y verdadera del carnalismo bíblico: terrena y eterna, individual y social, histórica y escatológica.

1.2.6 Fetichización y relativización de los valores

La vida humana, como realidad suprema, está amparada y defendida por dos imperativos fundamentales y universales; "no matarás" y "no robarás". El "no matarás" representa el respeto que debemos a la vida misma en su nuda realidad material y espiritual. En la medida que quitamos o apagamos vida, en nosotros o en otros, somos homicidas. Homicidio es muerte o camino hacia la muerte. El hombre puede morir de muchas maneras. El hambriento muere al cuerpo, el alcohólico muere a una vida responsable, el analfabeto está muerto a la cultura.

El "no robarás", en su sentido más profundo y universal, dice relación a los medios del diario vivir. Sería ilusorio pretender vivir sin medios, sin posibilidades reales. A un humano lo podemos matar indirectamente, negándole las posibilidades económicas para alimentarse convenientemente, para educarse, para capacitarse, instruirse, etc. En últimas "no robarás" se reduce al primer imperativo: "no matarás"; y éste, a su vez, no es sino la forma negativa de formular el único y más grande imperativo: vive, vive real y plenamente la vida humana en la integridad de sus partes y en la totalidad de sus posibilidades.

Las anteriores normas, relativamente absolutas como la vida misma, se concretizan en situaciones históricas y sociales. Dicha concretización es una exigencia de la vida real misma. De aquí nace la institucionalización de la vida real en estructuras políticas, jurídicas, sociales, culturales, etc., y dentro de estos cauces el hombre va creando los valores que caracterizan a una sociedad o un pueblo. Este carácter procesual de la vida indica que el modo de ser positivo o negativo de los valores que pretenden expresar la vida histórica, depende, en últimas, de la vida real misma en su producción y reproducción real. Los valores, por tanto, son mediaciones y sólo mediaciones de la vida misma. Carecen de la dignidad de fin. Fin es solamente la vida en su materialidad y espiritualidad, en su inmanencia y trascendencia, en su concreción individual y en su dimensión social e histórica. La palabra grande es, pues, LA VIDA, mientras que los "valores" son mediaciones relativas a la vida.

Si son verdaderas tales consideraciones, debemos ponernos en guardia contra dos peligros de signo contrario: la fetichización y la relativización de los valores.

La fetichización: hablamos a veces tanto de los valores que nos olvidamos de la vida a la cual deben servir. Más aún, los convertimos con frecuencia en algo superior a la vida misma. En tal caso, no son los valores para la vida, sino la vida para los valores. Se absolutizan los valores.

Los valores "absolutos" son el resultado de la absolutización de los valores. Se fetichizan, se levantan hasta el cielo de los ídolos y desde allí devoran la vida real de los humanos a la cual pretenden muy seriamente servir. La absolutización otorga a los valores dignidad de fin, los convierte en instancias supremas, universales, eternas a las que se subordina la vida anulándolos. Tal inversión no puede ser más total y perjudicial: la Naturaleza, el Capital, la

Técnica, el Sexo, el Poder, las Ideologías, la Raza, etc., y a veces hasta la Religión adquieren el perfil de fetiches o diosecillos soberbios que imponen su ley, duro yugo, sobre la cerviz de la vida real de los hombres. Entonces deja de ser el sábado para el hombre, para terminar siendo el hombre esclavo del sábado. Y endiosados los valores, cada valor monta su inquisición: "habrá tiempo en el que quien os mate creerá hacer un servicio a Dios". En tales casos, a nombre del fetiche de turno (limpieza de la raza, seguridad nacional, ortodoxia ideológica, civilización cristiana occidental, utopía social, etc.) se concluye teórica y prácticamente: mata, roba a cuantos no son amigos del fetiche. Así los valores se transforman de mediaciones de vida en armas ideológicas al servicio de la muerte. Frente a tanto fetiche como el hombre crea en contra del hombre, es de rigor gritar: sólo Dios es Dios; frente a lo absolutamente—Absoluto todo es relativo; si algo relativamente—Absoluto hay en el hombre es la vida real total; los valores en cuanto mediaciones de la vida son relativamente relativos.

Los valores son, pues, mediaciones y, por lo mismo, relacionales. ¿Se podrá concluír, entonces, que todo da lo mismo? Esto sería relativismo. Pues bien, el relativismo niega los valores disolviéndolos en el agua unívoca de "lo mismo"; de análoga manera, el fetichismo, paradógicamente, los volatiliza por vía de sublimación o absolutización. Los dos "ismos" extremos se tocan. ¿Qué diferencia hay entre afirmar que "todo da lo mismo" y que "los valores son siempre y para todos lo mismo"? La misma diferencia que existe entre creer en una sola cosa y no creer en nada: un paso. La univocidad y la equivocidad, el dogmatismo y el escepticismo sólo prosperan cuando se empobrece la vida a una sola dimensión y con ella los valores.

1.2.7 Propiedades de los valores

1.2.7.1 Historicidad. Por ser los valores de naturaleza relacional, es decir, relaciones que establece el hombre sobre cualidades que tienen sentido vivencial para él, es fácil comprender su historicidad. Los valores tienen historia como la tiene el hombre y todas sus obras. Los valores cobran o pierden fuerza de acuerdo al nivel histórico y cultural de los pueblos. No queremos decir con esto que el hombre invente los valores de la nada o les confiera caprichosamente su valer. Simplemente constatamos que los valores no siempre han valido lo mismo, hace dos mil años y hoy, para un hombre culto o para un campesino analfabeto, aquí o en China. ¿A qué se debe esto?

El hombre descubre los valores cuando toma conciencia de nuevas relaciones entre las cosas y su propia realidad humana. Esto acontece en el lento discurrir de la historia. Para el hombre primitivo, que sólo disponía de un tipo de inteligencia sentiente concreta, con la cual se hacía cargo de las cosas como realidades sin poder aún conceptualizarlas, lo valioso se reducía a las posibilidades de nutrición y defensa que le proporcionaba el medio. Poco a poco fue aflorando en él el sentido religioso, moral, estético, jurídico, político, económico, etc. con el descubrimiento de nuevas cualidades posibilitantes en las cosas. Así fue enriqueciendo paulatinamente su universo axiológico con nuevos valores. En el firmamento de la historia, un valor puede pasar desapercibido durante mucho tiempo, cobrar importancia y perderla nuevamente como los astros que no presentan siempre el mismo brillo ni siempre son visibles. Tenemos así el caso del honor, de la virginidad, de la hospitalidad, valores en receso; mientras que somos hoy mucho más sensibles al valor justicia.

1.2.7.2 Bipolaridad. Cuando una relación de sentido, en la que se constituye un valor, es conceptualizada, ocurre

que la mente humana establece un máximo y un mínimo de apreciación, de tal manera que cada cosa es más o menos bella, más o menos justa, más o menos santa por referencia a ambos polos, positivo y negativo. Entre ambos polos podríamos colocar el punto "O" que indica el grado neutro de las cosas que no consideramos valiosas, que no tienen poder para sacarnos de la indiferencia. Podrían ser bienes, pero no son valores. Tomando como punto de partida el número cero, la serie de los números positivos representarían los diversos grados de valores, mientras que los números negativos representarían la escala de los contravalores o disvalores.

Sin embargo, conviene advertir que el grado de valor no es verificable matemáticamente como si fueran magnitudes cuantitativas. Son, como hemos repetido una y otra vez, cualidades más o menos apreciadas o apreciaciones más o menos cualificadas. Esta característica introduce una parte de subjetividad. No existen cánones fijos que permitan un sistema métrico universal para medir la belleza, la justicia, la religiosidad, etc. Hay que reconocer un voto de confianza a la riqueza de la función estimativa de cada persona.

1.2.7.3 Clasificación y jerarquía

Se han intentado múltiples clasificaciones de los valores. Es sabido que una misma cosa puede ser clasificada en forma muy distinta dentro de un conjunto de acuerdo al criterio de clasificación que se seleccione. Es clásica la hecha por Max Scheler teniendo en cuenta una graduación de menos a más:

a) útiles (dinero)
b) biológicos (salud)
c) lógicos (verdad)
d) estéticos (belleza)
e) éticos (justicia)
f) religiosos (santidad)

La importancia que demos a cada grupo de valores depende de la comprensión que tengamos de la vida. La vida integralmente tomada abarca evidentemente todos los aspectos arriba anotados por Max Scheler. Pero mejor que establecer una rígida jerarquía entre los mismos, como si se tratara de un "ranking", habría que pensar que de lo que se trata es de la armónica comprensión y realización de todo el conjunto sin que unos se sacrifiquen en aras de otros. Tampoco se debería olvidar el carácter social de los mismos.

1.2.8 Valores y sociedad

El desprestigio en que para muchos ha caído la teoría de los valores o axiología se debe, no solamente a que en aras de cualquier valor se ha sacrificado la vida de hombres concretos so pretexto de humanidad, sino sobre todo al sentido fuertemente individualista que muchas de estas teorías dan a sus especulaciones. Como si la teoría de los valores tuviera que ver con un tipo de hombre eremita y no social.

El Yo, por muy individual que sea, se desenvuelve siempre dentro de un Nosotros, es decir, dentro de una determinada sociedad y al interior de un mundo cultural dado. Cada grupo crea y vive sus propios valores culturales. Dichos valores están relacionados con la vida del grupo: la regulan, la potencian, la expresan en diversas formas. Pero los valores no son absolutos ni invariables. Su positividad depende de que en un momento dado expresen una relación positiva a la vida del grupo. En su origen instituciones como la poligamia han podido ser valiosas por cumplir una función positiva dentro de la estructura grupal para los fines de la vida en general. Pero difícilmente hoy podríamos afirmar que la poligamia constituya un status ideal para desarrollar la vida humana. Pasando a otro ejemplo, la propiedad privada de los medios de producción pudo ser en algún

tiempo el mejor medio de dotar al hombre de posibilidades para vivir. Pero esto no quiere decir que la propiedad privada constituya un valor absoluto y universal. Históricamente han existido grupos que han vivido comunitariamente sin hacer distinción de posesiones. Hoy estamos en camino hacia una progresiva socialización de bienes y servicios. Sólo una teoría individualista de la persona pudo sacralizar la propiedad privada o el capital. Bastan estos ejemplos para percatarse que no se puede establecer la naturaleza positiva o negativa de un valor en forma abstracta, ni tampoco a partir de la persona como individuo aislado, sino dentro del contexto social e histórico del grupo del cual el individuo forma parte. Pero el tema "cultura–valores" exige un mayor tratamiento.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Definan y relacionen entre sí las cuatro categorías siguientes: realidad, sentido, propiedades y posibilidades.**
2. **Respondan a las siguientes preguntas:**
   a) **¿Cómo se relaciona valor y sentido?**
   b) **¿Todo sentido es valioso?**
   c) **¿Cuál es la norma para discernir cuándo un sentido es valioso?**
3. **Expongan una serie de casos históricos en los que se vea clara la fetichización de la Raza, el Estado, una Ideología, la Religión, una Clase Social, los Partidos políticos, etc.**
4. **Caractericen algunas situaciones de la vida cotidiana en las que se fetichice un valor como tiempo, trabajo, sexo,**

dinero, etc., o en las que se relativice los mismos valores.

Personales:

1. **Investigue de dónde viene la palabra "fetiche" y qué sentido tiene en** El Capital **de Marx la expresión "fetichismo del dinero".**
2. **Lea el libro de F. Nietzsche** Así habla Zaratustra **y establezca series de lo que él considera valores y antivalores.**
3. **¿En qué obra se encuentra la frase "llegará un momento en el que os matarán creyendo hacer un servicio a Dios", y qué significa dentro de su contexto?**
4. **Busque las siguientes citas del Evangelio de San Juan, transcríbalas, estúdielas y relaciónelas entre sí: 1,4; 5,21; 5,24; 5,26; 6,35; 6,53; 8,12; 10,10; 10,11; 11,25; 15,13; 20,31;**

BIBLIOGRAFIA

GONZALEZ, Luis Jose, *Etica latinoamericana.* Univ. Santo Tomás, Bogotá, 1978.

HINKELAMMERT, F. Franz, *Las armas ideológicas de la muerte: el discernimiento de los fetiches.* Universitaria Centroamericana, S. José de Costa Rica, 1977.

INGENIEROS, José, *El hombre mediocre.* Losada, Buenos Aires, 18a. edic. 1974.

MARQUINEZ, Germán, *Metafísica desde Latinoamérica.* Univ. Santo Tomás, Bogotá, 1977.

1.3 VALORES Y CULTURA

1.3.1 Mundo de la naturaleza y mundo de la cultura

Es habitual no sólo distinguir sino oponer el mundo de la naturaleza y el mundo de la cultura. Rickert define el mundo de la naturaleza como el conjunto de "lo nacido por sí, oriundo de sí, entregado a su propio crecimiento". Una roca, un árbol, un organismo animal son cosas naturales. De esta clase de realidades se ocupan las llamadas ciencias de la naturaleza. Cultura, por el contrario, es todo objeto al cual hay incorporado algún valor o toda institución o actividad que tiende a un valor. En este sentido, unos jardines, un cultivo, una máquina, una estatua lítica, las instituciones políticas, las creencias religiosas, las ideas científicas, las expresiones artísticas, las prácticas sociales, las tradiciones, el folklore, los mitos y leyendas, etc... son cultura. Cultura en su significación más amplia es todo lo que hace el hombre. No puede haber cultura sin hombre ni hombre sin que produzca cultura. Lo saben muy bien los paleontólogos. Cuando a unos restos, posiblemente humanos por la capacidad craneal y otros indicios morfológicos, el paleontólogo encuentra industrias líticas (punzones, raspadores, hachas, puntas de flechas, etc.) intencionalmente labrados por grupos sucesivos, entonces concluye que allí hubo hombre, porque hubo cultura. El proceso cultural se pone en marcha cuando unos homínidos humanizados innovan, crean y transmiten a las generaciones que les siguen no sólo lo innovado o creado sino la propia experiencia de trabajo y las técnicas de las que se sirven para la creación. Los simples animales no son sujetos de cultura porque lo propio de ellos es repetir instintivamente, aunque lo que hacen repetitivamente lo hagan perfectamente bien. Sin creación no hay cultura, y para crear se requiere conciencia real de las cosas y libertad. Sólo un animal liberado del poder estimúlico que sobre él ejercen las cosas puede abrirse a la realidad de las mismas e instrumentalizarlas para sus propios fines.

Las realidades culturales directa o indirectamente tienen una base material u objetiva. O porque son objetos naturales formados o transformados por el hombre, o porque, aun siendo realidades jurídicas o morales como las instituciones y los valores, toman cuerpo o se expresan en códigos, en obras de arte, en el folklore o en las mil rutinas del diario vivir. En cualquier caso, podríamos identificar la cultura con el espíritu objetivo, como opuesto al espíritu subjetivo, siguiendo la terminología de Hegel. Es verdad que etimológicamente cultura (del verbo latino *colere*) significa cultivo del espíritu subjetivo o de la actividad humana consciente, libre y creadora. El espíritu subjetivo es el hontanar o manantial de donde brota todo acto creador de cultura. Pero en orden al reconocimiento del genio de una cultura no podemos partir de la interioridad o de las fuentes ocultas del yo o ego individual o social. Necesitamos por el contrario recurrir a las manifestaciones objetivas u objetivaciones culturales y servirnos de ellas como mediaciones que nos permiten definir la esencia y el genio de una determinada cultura. Al camino de las mediaciones objetivas es a lo que llama Paul Ricoeur la "vía larga", frente a la "vía corta" principiada por Descartes con su *ego cogito,* tan irrefutable como abstracto y vacío, en el que se instalan las filosofías de la interioridad. El espíritu subjetivo sólo puede reconocerse dando el rodeo de sus obras o productos culturales.

La cultura, entendida como espíritu objetivado en obras, es el mundo propio del hombre. No solamente porque lo crea y recrea el y sólo el hombre, sino también porque no podría vivir a la intemperie de la naturaleza. El mundo como totalidad de lo real, al cual está abierto el hombre, es un océano demasiado grande, que se tragaría al débil animal humano, de no anclar y vivir al abrigo de una isla cultural. No podemos vivir a la intemperie de la bóveda celeste y, por ello, sin renunciar a la totalidad, construímos nuestra casa, nuestro propio mundo cultural. Como un ho-

gar, la cultura nos cobija, nos pone al amparo de unas instituciones, nos ofrece los medios del diario vivir para que podamos convertir las cosas del entorno en medios de vida. La cultura también nos da un alma cultural, social e histórica, que identifica al grupo con unos valores, con unas tradiciones y con un proyecto colectivo.

Los objetos culturales se diferencian de las simples realidades naturales en que aquéllos están dotados de sentido y muestran, por lo mismo, una intencionalidad humana. Son realidades humanizadas que se interponen entre lo meramente natural y el hombre. Lo cultural, por lo mismo, es formalmente un sistema de símbolos. El mundo humano es un mundo simbólico. El hombre, escribe Ernest Cassirer, es un animal que "ya no vive en un puro universo físico sino en un universo simbólico... No puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción en la que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos, o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial" (Cassirer, *Antropología filosófica,* II).

1.3.2 Signos y símbolos

Establezcamos, de entrada, una distinción: todo símbolo es signo o señal de algo, pero no todo signo es símbolo. Signo es toda realidad que conocida me lleva al conocimiento de otra. El humo es signo de fuego, el llanto de los ojos signo de tristeza. En la vida de los animales existen complejos sistemas de signos o señales por los que se orientan de lo inmediato hacia lo mediato y lejano. Por unas cosas llegan al conocimiento de otras. Para un perro la luz

encendida es signo de la llegada del amo a casa, y en el experimento de Pávlov el tañido de la campana es señal que ha llegado el momento de comer. Los animales domesticados son extremadamente sensibles a toda clase de signos artificiales aprendidos mediante amaestramiento. Pero por muy complejos que sean estos sistemas de signos, conservan siempre cierta rigidez y automatismo, lo que descubre su carácter fisicalista, es decir, no cultural. El signo retiene al animal en el dominio del instinto y en el horizonte del estímulo–respuesta, aunque a la finura del instinto en los animales superiores llamemos a veces inteligencia animal. El paso del mero signo al símbolo se realiza a través de la inteligencia humana o capacidad de hacerse cargo de las cosas como realidades, como la define Xavier Zubiri. El signo puede ser sólo cosa de instinto, y de estímulo; el símbolo, por el contrario, es siempre cosa de inteligencia, de realidad y de sentido. El signo se da también en el ámbito estimúlico dentro del cual se desenvuelve el simple animal; el símbolo sólo aparece en el mundo humano. En este sentido ha escrito Ernest Cassirer:

"Señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes del discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Las señales son operadores; los símbolos designadores. Las señales aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen, no obstante, una especie de ser físico sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional. Sin esta capacidad simbólica el hombre seguiría siendo prisionero de la caverna del ámbito estimúlico en la que vive el animal" (Cassirer, 13). Lo simbólico, afirma Paul Ricoeur citando a Cassirer, es en este sentido "el común denominador de objetivar, de dar sentido a la realidad" y, en consecuencia, "la mediación universal del espíritu entre nosotros y lo real" (Ricoeur, 13). Dentro del mundo humano todo está tocado de sentido, todo es simbólico, pero hay que

subrayar que el lugar privilegiado del simbolismo es el lenguaje, la palabra.

1.3.3 Cultura y palabra

Entre las mil formas como el animal humano ejerce la función simbólica hay una que consiste en apalabrar las cosas. El hombre, afirmaba Aristóteles, es un animal "que tiene palabra" (zóon lógon ékhon). Pero no la tiene "a priori", al menos en un principio. Tampoco las cosas de por sí tienen nombres: en los tiempos de la fundación de Macondo, "el mundo era tan reciente que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo", escribe García Márquez. Es el hombre el que tiene que traer el mundo dado a la palabra. Entonces la realidad y el sentido quedan traducidos a esta especie de símbolo que es la palabra. El mundo se hace palabra y la palabra símbolo, si no único, si el más privilegiado del mundo.

Por ello, escribe Paul Ricoeur, "que el problema del símbolo se ha equiparado al del lenguaje. No hay simbólica antes del hombre que habla, aun si la fuerza del símbolo está arraigada más abajo, en la expresividad del cosmos, en el querer–decir del deseo, en la variedad imaginativa de los sujetos. Pero en cada caso es en el lenguaje donde el cosmos, el deseo, lo imaginario, llegan a la palabra. Por cierto, el salmo dice: "los cielos relatan la gloria de Dios"; pero los cielos no hablan o, más bien, hablan a través del profeta, del himno, de la liturgia; hace falta siempre una palabra para retomar el mundo" (Ricoeur, 18).

Pero la palabra o el lenguaje no siempre tiene un sentido unívoco ni un único sentido. Un mismo texto puede tener pluralidad de sentidos. Así *El Quijote* o *Cien años de Soledad* tienen un sentido directo, obvio: lo que dicen o expresan las palabras en su literalidad. Pero más allá de la letra y del sentido primario y palmario que éstas tienen, los intérpretes de las obras de Cervantes o de García Márquez

tienen derecho a adentrarse en la búsqueda de nuevos sentidos, de sentidos de segundo grado, significaciones profundas no siempre conscientes del todo para el creador de los mitos. El lenguaje humano es analógico. Unos sentidos remiten a otros. Hay relaciones y jerarquías de sentido. Las más de las palabras son metáforas comprimidas a presión de siglos. A veces sucede que un sentido encubre otro sentido. La palabra encubridora es una palabra ideológica. El problema de la ideología se funda en la duplicidad del lenguaje que a la vez que dice o descubre, encubre o oculta. Por todo esto, el lenguaje es, en el decir de Ortega y Gasset, "un sacramento de muy difícil administración". Necesita ser interpretado. La interpretación de los símbolos de doble o múltiple sentido es el oficio de la actual hermenéutica. Las diversas corrientes hermenéuticas pretenden descifrar el complejo mundo de las diversas culturas en cuanto mundos simbólicos.

1.3.4 Las tres esferas del sentido

Podríamos decir que las relaciones de sentido son "habitudes" o maneras de "habérmelas" con las cosas de mi mundo. Siguiendo a Paul Ricoeur, reducimos dichas habitudes a tres: tener, poder y valer.

Por la *relación del tener* se constituye la esfera de la economía cuya objetivación son las *industrias:* objetos trabajados, medios de producción, procesos, experiencia de trabajo objetivada en libros, teorías, medios de cambio o dinero, etc. La pasión del tener o afán de lucro hace de los hombres sujetos apropiantes o expropiados de los medios de vida. Marx denunció el carácter fetichista que el dinero adquiere en una sociedad capitalista; fundamento de la explotación del hombre por el hombre.

Por la *relación del poder* se constituye la esfera de la *política* cuya objetivación máxima es el *estado.* El estado es

el conjunto de instituciones que regulan las relaciones entre quienes mandan y quienes obedecen, entre dirigentes y dirigidos, entre los gerentes y los agentes del bien común. Las instituciones no tienen la misma visibilidad y objetividad que las industrias, puesto que en sí son realidades jurídicas o morales. El poder es una facultad moral de dirigir. Pero el poder tiene sus insignias, se regula por constituciones, códigos y reglamentos a través de los cuales toma cuerpo o se hace visible. La pasión o voluntad de poder lleva a la dominación del hombre por el hombre, dejando de ser el poder voluntad de servicio. El símbolo típico es el tirano.

Por la *relación del valer* se crea la esfera *axiológica,* propiamente dicha, o de los valores. Hay quienes reservan la palabra "cultura" para designar esta última esfera, llamando civilizacion a los aspectos más exteriores del tener y del poder. ¿Qué son los valores vistos al interior de una cultura?

Se trata de la manera específica y característica que tiene un grupo de apreciar la significación de la naturaleza, del hombre, del sexo, del tiempo, del trabajo, de la técnica, del dinero, del arte, de la fiesta, de la muerte, en relación con la vida colectiva. Es evidente que no aprecia el tiempo, por poner un ejemplo, de la misma manera un latinoamericano que un anglosajón. Según el dicho inglés, el tiempo es oro o negocio, para un latino el tiempo es ocio, espectáculo o fiesta. De aquí la frase: ver pasar el tiempo. Y para ver pasar el tiempo se sienta en horas interminables en un taburete recostado contra la pared. No se trata muchas veces de zanganería, sino de toda una filosofía subyacente del tiempo, del trabajo, de la vida en una palabra, la que socialmente está operando en las diversas actitudes de los grupos. Es el ancestro.

El ancestro y el talante vital de un pueblo o de un grupo son en sí algo invisible, no siempre consciente. Desde el subconsciente aflora a la esfera del *ego* objetivándose hacia el mundo exterior en prácticas sociales, en tradiciones

reflejadas en libros, ritos, ceremonias, actos de la vida cotidiana o discursos solemnes, etc... Y, finalmente, el propio ego colectivo de un pueblo crea o se apropia de aquellos símbolos mediante los cuales se da una imagen, se representa y, por su mediación, se identifica con unos valores últimos. Esta representación o conciencia de sí mismo en una simbólica, propia de un determinado pueblo o grupo, constituye el alma cultural del mismo o, como escribe Paul Ricoeur, el "núcleo ético—mítico".

Si de estudiar la esencia de una cultura se trata, hay que tener en cuenta su carácter sistemático. Una cultura es un sistema de relaciones de tener, poder y valer en el que los individuos quedan envueltos como en una especie de matriz. ¿Hasta qué punto las relaciones de poder y de valer vienen dadas o determinadas desde la base material de una cultura por las relaciones sociales de producción que rigen en la esfera económica? Según la tesis marxista el poder y el valer, es decir, los factores supraestructurales son un reflejo de la base económica y, en última instancia, es desde ésta que se hace la historia, incluso espiritual, del hombre. Puede ser, pero esto no significa que los aspectos económicos o mundo de la producción sean los factores últimos y decisivos ni siquiera para los marxistas. Ningún hombre podría resignarse a no tener más altos ideales que el ser un buen productor y un justo consumidor de bienes en una sociedad igualitaria. Lo cual quiere decir que sólo por el lado de la esfera axiológica, supuesta una base material justa y suficiente, puede un pueblo encontrar una razón de ser que lo justifique.

Otro de los aspectos a tener en cuenta es que una cultura no es algo estático o fijo, sino cambiante como la vida misma individual o colectiva. Las culturas mueren cuando adquieren el carácter rígido, inexpresivo e inmóvil de un cadáver. Cuando se limitan a permanecer y repetirse a sí mismas. Cultura es creación, innovación y no simple

y mera repetición. De aquí que no podamos concebir los valores como realidades absolutas e invariables. Esto sería fetichismo axiológico. Tampoco podemos pensar que un orden político es único y eterno. Esto sería fetichismo político. Ni sustentar como cristianas y humanas unas relaciones sociales de producción capitalistas basadas en el fetichismo del dinero. Como filósofos debemos llegar a un gran discernimiento de cuanto fetiche pretenda paralizar la vida y la historia en un presente eterno, en un momento absoluto, en una eternidad sin futuro. La vida para el cristiano es siempre adviento y escatología, pende siempre del futuro sin estancarse en un presente ahistórico y por lo mismo abstracto.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Diseñen un esquema en el que se vean gráficamente las diferencias entre objetos naturales y objetos culturales.**
2. **Preparen una serie de preguntas sobre la importancia que tiene el tener, el poder y el valer en la vida humana en orden o discutirlas en el pleno de la clase.**
3. **Redacten un pequeño ensayo sobre los siguientes versos de Don Miguel de Unamuno:**

   "La sangre de mi espíritu es mi lengua
   y mi patria es allí donde resuena
   soberano su verbo...".

Personales:

1. **Investigue sobre los distintos significados dados a las palabras: civilización y cultura.**
2. **Responda a la pregunta: ¿por qué no toda señal o signo es símbolo?**

3. **Indique qué es lo que hace del lenguaje un lugar privilegiado del simbolismo.**

4. **¿De qué es símbolo "MACONDO" en la novela** *Cien años de Soledad* **de García Márquez?**

BIBLIOGRAFIA

ARDILES, Osvaldo y otros, *Cultura popular y filosofía de la liberación.* Fernando García C., Buenos Aires, 1975.

ARRUBLA, Mario y otros, *Colombia Hoy.* Siglo XXI, Bogotá, 1978.

CASSIRER, Ernest, *Antropología filosófica.* F.C.E., México, 32a. edic. 1963.

FANON, Franz, *Los condenados de la tierra.* F.C.E., México, 4a. edic. 1973.

JARAMILLO URIBE, Jaime, *Personalidad histórica de Colombia y otros ensayos.* Colcultura, Bogotá, 1977.

MARQUINEZ, Germán y otros, *El hombre latinoamericano y su mundo.* Nueva América, Bogotá, 2a. edic. 1978.

RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura.* Siglo XXI, México, 2a. edic. 1973.

1.4 FENOMENOLOGIA DE NUESTROS VALORES

1.4.1 Macondo, nuestro símbolo

Como el título mismo lo indica, se trata de mostrar los rasgos más característicos de nuestra cultura latinoamericana. Y nada me ha parecido mejor, en mi intento de mostración fenomenológica, que centrar mis análisis en la novela de Gabriel García Márquez, *Cien Años de soledad*. (1).

Hasta hace pocos años, (la primera edición de CAS es de 1967), MACONDO era apenas una palabra que identificaba una finca en las cercanías de Aracataca y también un término, posiblemente de origen africano, con el que los habitantes de la región se referían a la parte de tierra más pantanosa, pestífera e insidiosa del municipio costeño. En virtud del genio creador de GGM, este punto insignificante y su nombre se ha convertido en símbolo significante no sólo de Aracataca y de la costa Atlántica colombiana, sino también de Colombia entera y de América Latina universa. Sobre esta sobresignificación del término, escribe Mario Vargas Llosa, uno de los más conspicuos analistas de la obra de GGM, lo siguiente:

"En los paisajes de Macondo está apresada toda la naturaleza de América: sus nieves, sus cordilleras, sus desiertos, sus cataclismos. También sus dramas aparecen refractados en la vida política y social de Macondo: la historia de la compañía bananera y su presidente, el ufano Mr. Brown que viaja en un tren de cristal y terciopelo, sintetiza el drama de la explotación colonial de América y las tragedias que engendra. No todo es magia y fiesta erótica en Macondo: un fragor de hostilidades entre poderosos y miserables resuena tras esas llamaradas y estalla a veces en orgía

(1) Nos referimos a Cien Años de Soledad con la sigla — CAS Y a Gabriel García Márquez con la abreviatura — GGM.

y sangre. En los desfiladeros y en los páramos de la sierra de Macondo, hay, además, esos ejércitos que se despedazan y se buscan interminablemente, una guerra feroz que diezma a los hombres y malogra el destino del país, como ocurrió y ocurre todavía en muchos puntos de América" (Varios, 144).

Efectivamente, GGM nos muestra en su novela, como en una especie de auto sacramental, la parábola de nuestro mundo latinoamericano de principio a fin, en nacimiento, vida, pasión y muerte. Macondo no es Amerindia, sino la América Latina mestiza condenada a quinientos años de dependencia, insularidad y soledad, que lucha por abrirse camino en la historia,pero que hasta hoy le es negada con nuevas formas de dependencia y colonialismo. Macondo es nuestro signo y símbolo total, desde un primer momento genesíaco en el que el mundo era tan reciente que muchas cosas carecían de nombre y, para mencionarlas, había que "señalarlas con el dedo" (CAS, 9) hasta el apocalipsis final en que Macondo queda reducido "a un pavoroso remolino de polvo y escombros centrifugado por la cólera del huracán bíblico" (CAS, 350). ¿Qué quiso significar GGM con el arrasamiento de Macondo? Sabemos que la muerte es el término de la parábola de la vida humana, aunque creemos que después de la muerte tenemos una segunda oportunidad. Sabemos también que las culturas, como el hombre mismo, nacen, se desarrollan y mueren. Pero hay algo más, y es que Macondo pierde su estado de inocencia original, corrompido por el demonio del poder y por el poder corruptor del dinero. ¿Cómo impedir entonces que su creador se llene de santa ira y decida finiquitarlo? También nosotros pensamos que Macondo debe morir en lo que tiene de negativo, de mentira, de sumisión, de brutalidad como condición necesaria para el advenimiento de una tierra nueva y un cielo nuevo. ¿Cómo es el viejo Macondo, ciudad de los espejos o espejismos, al que GGM niega "una segunda oportunidad sobre la tierra" (CAS, 351)?

1.4.2 Naturaleza y cultura

Es habitual no sólo distinguir, sino también contraponer, el mundo de la naturaleza y el mundo de la cultura. Rickert define la naturaleza comc el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí, entregado a su propio crecimiento. Una roca, un árbol, un organismo animal, los ríos, el clima son cosas naturales. Cultura, en cambio, es todo objeto al cual hay incorporado algún valor o toda institución o actividad que tienden a un valor. En tal sentido, un cultivo, unas edificaciones, una máquina, las instituciones sociales y políticas, las ideas científicas, las expresiones artísticas, las tradiciones, el folklore, las leyendas y mitos, las prácticas morales y religiosas, en una palabra: todo lo que hace el hombre y el modo cómo lo hace es cultura. Es claro entonces que no puede haber cultura sin hombre ni grupo humano sin cultura. Cada grupo conforma su propio mundo cultural, a cuyo abrigo y de cuyas mediaciones viven cuantos forman de él parte.

A poco que se reflexione salta a la vista, sin negar que el hombre sea el único agente de una cultura, que ésta se tipifica y caracteriza, en buena medida, por la base geográfica. No puede ser lo mismo una cultura de desierto que una de selva, una cultura de altiplano que una de costa, una cultura polar y otra tropical. La cultura la hace el hombre, pero la hace desde la naturaleza.

Geográficamente Macondo nace en la selva tropical, "paraíso de humedad y silencio" (CAS, 17); en vecindades de ciénagas y pantanos "cubiertos de una eterna nata vegetal" (CAS, 17); a orillas de un río cuyas aguas, desde la próxima sierra, "se precipitaban por el lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos" (CAS, 9); bajo un sol sofocante por cuyo poder incluso "las bisagras y las aldabas se torcían de calor" (CAS, 28); donde la vegetación se ve "crecer ante los ojos" (CAS, 17).

La selva ha sido uno de los grandes mitos de la novelística latinoamericana. Es el caos primigenio que hay que someter, domesticar y humanizar para hacer posible la vida humana y la cultura. Medio hostil al cual se enfrenta el hombre como a un desafío. Indudablemente, la naturaleza americana es bravía, estremosa, abrupta, inestable. ¿Habrá que echar la culpa de nuestro subdesarrollo al tipo de naturaleza que nos ha cabido en suerte o, según algunos piensan, en desgracia? Así lo pensó Hegel; "Ni la *zona cálida* ni la *fría* son suelo abonado para que en ellas se desarrollen pueblos importantes en la historia universal...... Los extremos no son favorables para el desarrollo espiritual...... El hombre se mantiene en estas zonas harto embotado; la naturaleza lo deprime; no puede por tanto separarse de ella, que es lo que constituye la primera condición de una cultura espiritual elevada. La violencia de los elementos es demasiado grande, para que el hombre pueda vencerlos en la lucha y adquirir poderío bastante para afirmar su libertad espiritual frente al poder de la naturaleza. El hombre necesita de la naturaleza para sus fines; pero cuando la naturaleza es demasiado poderosa, no se ofrece al hombre como medio. Por eso las zonas cálida y fría no son el teatro de la historia" (HEGEL, 163--164).

En respuesta a Hegel y a tantos otros como, incluso aquí en América, han acudido a estas teorías para explicar nuestro subdesarrollo y marginalidad, hay que afirmar que la naturaleza, aun con todos sus rigores, es una inmensa fuente de recursos y posibilidades. A Macondo no lo perdió la naturaleza selvática, insular, pero al fin y al cabo pródiga, sino otros factores que como avalancha desencadenaron sobre él todos los males, no permitiéndole tener un desarrollo normal, propio, desde sí mismo. Es lo que intentamos mostrar.

1.4.3 Cultura y palabra

Nacer, culturalmente, es venir al mundo de la palabra.

El hombre hace las cosas suyas apalabrándolas. En el Génesis, principio absoluto de las cosas, al tiempo que Dios las crea, las nombra: y llamó a la luz "día", a la oscuridad "noche", al firmamento "cielo", a lo seco "tierra" y a las aguas "mares" (Gen. 1). También Adán "puso nombre a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo" (Gen. 2). En Macondo el mundo "era tan reciente que muchas cosas carecían de nombre y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo" (CAS, 9). Hasta el mismo mundo en cuanto tal carecía de nombre. ¿Cómo se llamará este nuevo mundo? En medio de la selva, José Arcadio Buendía soñó una noche que allí se levantaba una ruidosa ciudad con casas de paredes de espejos: "preguntó qué ciudad era aquella, y le contestaron con un nombre que nunca había oído, pero que tuvo en el sueño una resonancia sobrenatural: Macondo" (CAS, 28). Tampoco los sucesivos nombres de nuestro continente han sido fruto de una decisión nuestra, sino la resonancia de un eco: Indias, América, Latinoamérica. Es el problema de no tener palabra propia, o el de la palabra perdida que GGM ha dramatizado mediante el alucinante mito de la enfermedad del insomnio y el olvido, la primera de las plagas que van a azotar a Macondo.

Llega un momento, según dicho mito, en que en Macondo nadie puede dormir. Pero, "cuando el enfermo se acostumbraba a su estado de vigilia, empezaban a borrarse de su memoria los recuerdos de la infancia, luego el nombre y la noción de las cosas, y por último la identidad de las personas y aun la conciencia de su propio ser, hasta hundirse en una especie de idiotez sin pasado" (CAS, 44).

No sé si, cuando GGM escribió el anterior párrafo, intentó un diagnóstico de uno de los grandes traumas de América. América, una vez descubierta, fue dominada y sometida a un proceso de transculturación violenta y rápida, traumatizante: no se respetó las culturas aborígenes, las tradiciones

del pasado o "recuerdos de la infancia", las lenguas cuyas palabras dan noción de las cosas. En tal derrumbe de la primera memoria histórica y de la palabra aborigen, no es extraño que se derrumbara la conciencia de la propia identidad y del propio ser, y que los pueblos amerindios cayeran "en una especie de idiotez sin pasado".

Cumplida la transculturación colonial, ya no podemos pensar en poner en retro a la historia y dar marcha atrás para repristinarla y restaurarla en su pureza aborigen, porque la historia es un tren que no regresa y "toda primavera antigua es irrecuperable" (CAS, 339). Hoy somos Macondo, es decir Latinoamérica. Estamos empeñados en consolidar y afirmar nuestra nueva identidad bio—culturalmente mestiza: indo—afro—latina. Por ello, es necesario traer a la nueva palabra (a la conciencia actual, sin palabra no hay conciencia) nuestro pasado, para potenciar, junto a nuestra raíz latina, todas las vigencias y las viejas savias que aún circulan por el cuerpo social de nuestro profundo y complejo mundo latinoamericano. Y debemos también prevenirnos contra nuevas formas de imperialismo que podrían colonizarnos de nuevo ideológicamente y hacernos perder nuestra nueva y difícilmente ganada identidad y personalidad histórica.

Es conmovedora la lucha de los habitantes de Macondo contra la enfermedad del olvido. Cuando éste empieza a raer los nombres y las utilidades de las cosas de su memoria, "Con un hisopo entintado marcó cada cosa con su nombre: mesa, silla, reloj, puerta, pared, cama, cacerola; fue al corral y marcó los animales y las plantas: vaca, chivo, puerco, gallina, yuca, malanga, guineo" (CAS, 49). Como hoy que para vender más o aparecer más interesantes estamos "engringando" las calles con nombres personales y marcas comerciales exóticas. Renunciar a la palabra propia es tener vocación de esclavos, exilarnos de nuestro propio mundo...... En Macondo todos los nombres son castizos. Pero

hay más: estudiando y tratando de prevenir las infinitas formas de olvido, los habitantes de Macondo caen en la cuenta de que bien puede suceder, cuando la enfermedad progrese, que reconozcan las cosas por sus inscripciones (lenguaje escrito), sin recordar su utilidad. Entonces fueron más explícitos: "El letrero que colgó en la vaca era una muestra ejemplar de la forma en que los habitantes de Macondo debían luchar contra el olvido: ***ésta es la vaca, hay que ordeñarla todas las mañanas para que produzca leche y la leche hay que hervirla para mezclarla con el café y hacer café con leche"*** (CAS, 49). Aunque nos haga reir, el letrero nos recuerda que otro de los grandes olvidos es el que se refiere a las utilidades de las cosas. ¡Cuántas utilidades estamos desmemoriando, hechizados y colonizados por productos transnacionales que no siempre son mejores que nuestras viejas recetas y formas de hacer las cosas! La memoria histórica de las utilidades es tan importante como la memoria de las palabras. "Así, prosigue GGM, continuaron viviendo en una realidad escurridiza, momentáneamente capturada por palabras, pero que había de fugarse sin remedio cuando olvidaron los valores de la letra escrita. En la entrada del camino de la ciénaga se había puesto un anuncio que decía *Macondo,* y otro más grande en la calle central que decía *Dios existe.* En todas las casas habían escrito claves para memorizar objetos y sentimientos" (CAS, 47). En últimas, se puede perder todo, pero no se puede desterrar de la memoria de los hombres el nombre del mundo al que se pertenece y esa ventana abierta a la esperanza que sintetiza el nombre de Dios. Una cultura sin memoria y sin esperanza se deshace en el sinsentido o se deja devorar. La dimensión trascendente en nuestro mundo latinoamericano nos la da el catolicismo. A propósito de su importancia escribe Octavio Paz: "Gracias a la religión el orden colonial no es una mera superposición de nuevas formas históricas sino un organismo viviente. . . Por la fe católica los indios, en situación de orfandad, rotos los lazos con sus antiguas

culturas, muertos sus dioses tanto como sus ciudades, encuentran un lugar en el mundo...... Se olvida con frecuencia que pertenecer a la fe católica significaba encontrar un sitio en el Cosmos . . . El catolicismo le hace reanudar sus lazos con el mundo y el trasmundo. Devuelve sentido a su presencia sobre la tierra, alimenta sus esperanzas y justifica su vida y su muerte" (PAZ, 92). Es verdad que el catolicismo de Macondo es una forma de religión social, formalista y un tanto mágica, pero pese a todas sus deformaciones, mantiene vivo el sentido de la trascendencia, elemento esencial de nuestro mundo latinoamericano.

1.4.4 Ciencia y técnica ¿al servicio de quién?

A este mundo primitivo, aislado, genesíaco, "aldea feliz donde nadie era mayor de treinta años y donde nadie había muerto" (CAS, 16), llegan traídas por Melquíades y sus gitanos, muestras de los últimos inventos de la ciencia: el imán, los catalejos, la lupa, mapas, cajas de dientes, la máquina de fabricar hielo, etc. . . etc. . . Es interesante ver la reacción de sorpresa y espejismo que frente al hecho tecnológico asume Macondo: "En el mundo están ocurriendo cosas increíbles, dice el patriarca José Arcadio Buendía, mientras que nosotros seguimos viviendo como burros" (CAS, 15). El desespero por poner a Macondo en contacto con los grandes inventos precipita a los macondianos a un difícil viaje a través de la selva hacia el norte invisible. Ursula, convencida de la teoría de un Macondo rodeado por todas partes de aguas de incomunicación, se lamenta: "Nunca llegaremos a ninguna parte. Aquí nos hemos de podrir en vida sin recibir los beneficios de la ciencia" (CAS, 19). Más terco e iluminado que su mujer, el patriarca anima a los suyos en el difícil peregrinaje "con la promesa de un mundo prodigioso donde basta echar unos líquidos mágicos en la tierra para que las plantas dieran fruto a voluntad del hombre, y donde se venderían a precio de baratillo toda clase de aparatos para el dolor" (CAS, 19).

Como en el Macondo—ficción, en la América Latina real hemos descendido en un abrir y cerrar de ojos del cocotero al automóvil, hemos subido, medio aturdidos, del mulo al avión. La civilización técnica no se ha gestado y desarrollado al interior de nuestro mundo, como sucedió en Europa y Estados Unidos del Norte. Ha llegado a nosotros por invasión sin que todavía hayamos podido asimilarla plenamente y controlar el aluvión de productos que desde fuera se nos imponen.

Muchos años después, cuando, pasadas las guerras civiles, Macondo era ya un municipio activo y próspero, "vieron hechizados el tren adornado con flores que por primera vez llegaba con ocho meses de retraso. El inocente tren amarillo que tanta incertidumbre y evidencias, y tantos halagos y desventuras, y tantos cambios, calamidades y nostalgias había de llevar a Macondo" (CAS, 193).

Y con el tren va llegando, en sucesivos viajes, una segunda generación de aparatos técnicos no tan inocentes como los llevados en demostración por Melquíades y sus gitanos, apenas fundado Macondo. En el segundo viaje Aureliano el Triste importa la planta eléctrica "a cuyo obsesionante tumtum costó tiempo y trabajo acostumbrarse" (CAS, 194). Poco después aparece el cinematógrafo a poner a llorar a los macondianos "por fingidas desventuras de seres imaginarios" (CAS, 194) cuando ya tenían bastante con llorar las propias. Llegó el gramófono de cilindros a alborotar la calle prohibida y como consecuencia de tanto adelanto arriba un buen día "un tren de putas inverosímiles, hembras babilónicas adiestradas en recursos inmemoriales, y provistas de toda clase de ungüentos y dispositivos para estimular a los inermes, despabilar a los tímidos, saciar a los voraces, exaltar a los modestos, escarmentar a los múltiples y corregir a los solitarios" (CAS, 177); GGM se dejó en el tintero... y descrestar económicamente a los campesinos de la región y a los extraños. Estaban "los habitantes de Macondo en

un permanente vaivén entre el alborozo y el desencanto, la duda y la revelación, hasta el extremo de que ya nadie podía saber a ciencia cierta dónde estaban los límites de la realidad" (CAS, 175). No habían acabado de asimilar lo anterior, cuando llega el teléfono y el telégrafo. ¿De dónde venía y a dónde iba todo este aluvión de progreso técnico?

Sin darles tiempo para reflexionar y reaccionar, llega un día el ufano Mister Jack Brown en un vagón de cristal y terciopelo, y revoloteando junto a él, como aves de mal agüero, una nube de abogados vestidos de negro, amén de agrónomos, hidrólogos, topógrafos, agrimensores, etc. Como por arte de birlibirloque el pueblo se transmuta "en un campamento con casas de madera y techos de zinc, poblado por forasteros que llegaban de medio mundo en el tren, no sólo en los asientos y las plataformas sino hasta en el techo de los vagones" (CAS, 196). Los gringos después llevaron sus mujeres a la ciudad opulenta construída al otro lado del ferrocarril, "cercada por una malla metálica, como un gigantesco gallinero electrificado que en los frescos meses del verano amanecía negro de golondrinas achicharradas" (CAS, 197). En medio de este colosal transtorno, la compañía bananera estaba ya firmemente asentada y con ella "la región encantada que José Arcadio Buendía y sus hombres habían atravesado buscando la ruta de los grandes inventos" (CAS, 199), quedaba convertida en grandes avenidas de bananos. "Se vio al Señor Brown en el primer automóvil que llegó a Macondo —un convertible anaranjado con una corneta que espantaba a los perros" (CAS, 206)— ir y venir de un lado para otro. "Miren qué vaina nos hemos buscado, solía decir ingenuamente por entonces el Coronel Aureliano Buendía, no más que por invitar a un gringo a comer guineo" (CAS, 198). Hasta pensó en rearmar a sus muchachos, pero era ya demasiado tarde para acabar con el colonialismo de la compañía que, para colmo de males, se hacía presente en todas partes bajo mil formas de corrup-

ción: alcaldes sin iniciativa, jueces decorativos, sicarios de machete, criminales invisibles, aturdimiento en el juego, embrutecimiento en la bebida y prostitución: "La calle de los Turcos, enriquecida con luminosos almacenes de ultramarinos que desplazaron los viejos bazares de colorines, bordoneaba la noche del sábado con las muchedumbres de aventureros que se atropellaban entre las mesas de suerte y azar, los mostradores de tiro al blanco, el callejón donde se adivinaba el porvenir y se interpretaban los sueños, y las mesas de fritangas y bebidas, que amanecían el domingo desparramadas por el suelo, entre cuerpos que a veces eran borrachos felices y casi siempre curiosos abatidos por los disparos, trompadas, navajinas y botellazos de la pelotera" (CAS, 194).

Esta es, señores, la increíble y triste historia del colonialismo desalmado de la compañía bananera y su cándida Eréndida, que en este caso son tantos pueblos de América de las *Banana's Republics,* convertidos de la noche a la mañana en "ciudades de los espejos (o los espejismos)" (CAS, 351), es decir, de los sueños alienantes, de las espectativas defraudadas, de la pobreza generalizada y del vicio campante y rapante. ¿Habrá que renunciar a la ciencia y a la técnica o más bien a un sistema de explotación para el que sólo cuentan los indicadores económicos de las grandes empresas monopolísticas,el capital extranjero asociado y el lujo y opulencia de los menos frente a la explotación y pobreza de los más? ¿Resolvió algún problema la compañía en Macondo o los agravó todos?

La respuesta al interrogante la podemos encontrar en la terrible masacre en que termina la huelga de los trabajadores que piden condiciones mínimas de vida y que dejó miles de muertos, según los más, pero según la verdad oficial ninguno; en la huida del señor Brown, quien "enganchó en el tren su suntuoso vagón de vidrio y desapareció de Macondo con los representantes más conocidos de su empresa"

(CAS, 255); en el diluvio que hiperbólicamente dura "cuatro años, once meses y dos días" (CAS, 267); en el desmantelamiento posterior de las instalaciones de la compañía apenas escampa; en la sequía subsiguiente, provocada, como el antecedente diluvio, por el desequilibrio de las leyes ecológicas; en "el viento profético que años después había de borrar a Macondo de la faz de la tierra" (CAS, 280). La novela de GGM sin ser un melodrama, al uso de otros novelistas, es una novela social que, como escribe Vargas Llosa, "sintetiza el drama de la explotación colonial en América y las tragedias que engendra". Es también una novela de una fuerte intencionalidad política. Veámoslo.

1.4.5 El poder, ¿para qué?

El símbolo del poder institucionalizado es el Estado. ¿Qué experiencia se tiene en Macondo del poder de la política? La respuesta que hemos encontrado a esta pregunta en CAS resume un poco la experiencia que el pueblo ha tenido del poder, no sólo en Colombia, sino creo que también en América Latina. GGM muestra al estado como un poder: conflictivo, partidista y parcializado. Conflictivo, es decir, que lejos de solucionar problemas, los origina. Partidista, porque es monopolizado por el partido de turno en el poder, el azul o el rojo, *versus* el otro. Y parcializado, porque cualquiera sea su color, está siempre de parte de los intereses creados de los poderosos y, en definitiva, en contra del pueblo. Vayamos por partes en esta mostración.

Como una premonición, de lo que vendría después, llega a Macondo Don Apolinar Moscote, "una autoridad que mandó el gobierno" (CAS, 54). Alquiló un cuartito con puerta a la calle, puso una mesa y una silla y "clavó en la pared un escudo de la república que había traído consigo, y pintó en la puerta un letrero: *Corregidor*" (CAS, 54). El pueblo está a la expectativa, pues había podido vivir en paz sin la presencia de la autoridad central. La primera dispo-

sición del Corregidor fue "ordenar que todas las casas se pintaran de azul para celebrar el aniversario de la independencia nacional" (CAS, 54). Estalla el conflicto:

> ¿Con qué derecho?, le interpela José Arcadio Buendía.
>
> — He sido nombrado Corregidor de este pueblo.
>
> Aquí no hay nada que corregir...... De modo que si usted se quiere quedar aquí, como otro ciudadano común y corriente, sea bienvenido. Pero si viene a implantar el desorden obligando a la gente a que pinte su casa de azul, puede agarrar sus corotos y largarse por donde vino.
>
> — Quiero advertirle que estoy armado, replica el Corregidor.

Todos sabemos cómo siguió el conflicto: José Arcadio Buendía pone a Moscote sobre sus pies en el camino de Ciénaga; vuelve a la semana siguiente protegido por soldados; José Arcadio Buendía, a nombre de la comunidad, acepta que siga como Corregidor, pero bajo dos condiciones: "La primera: que cada quien pinte la casa del color que le dé la gana. La segunda: que los soldados se vayan enseguida. Nosotros le garantizamos el orden" (CAS, 56).

El conflicto en este caso se origina por una orden partidista, evidentemente injusta al identificar la nacionalidad con un color. Posteriormente la autoridad se normaliza y consolida por la unión de Aureliano con Remedios, hija del Corregidor. Pero llegan las elecciones y con éstas nuevas arbitrariedades: hacen presencia en Macondo, pueblo sin pasiones políticas, seis soldados al mando de un sargento y "no sólo llegaron, sino que fueron de casa en casa decomisando armas de cacería, machetes y hasta cuchillos de cocina, antes de repartir entre los hombres mayores de veintiún años las papeletas con los nombres de los candidatos

conservadores, y las papeletas rojas con los nombres de los candidatos liberales" (CAS, 88). Total, para guardar apariencia de legalidad, porque "había en la urna casi tantas papeletas rojas como azules, pero el sargento dejó diez rojas y completó la diferencia con azules" (CAS, 89). El pueblo se indigna, no tanto por el resultado de las elecciones, sino sobre todo por "el hecho de que los soldados no hubieran devuelto las armas" (CAS, 89). Cuando un grupo de mujeres reclaman, al menos, los cuchillos de las cocinas, se enteran de "que se habían llevado las armas decomisadas como prueba de que los liberales se estaban preparando para la guerra" (CAS, 89). La guerra fratricida estalla en toda la república, fruto de la violencia institucionalizada. Aureliano Buendía pasa a ser el Coronel "que promueve treinta y dos levantamientos armados y los pierde todos" (CAS, 92), total para nada. Macondo quedó durante la guerra del lado liberal, bajo el despotismo de Arcadio, "el más cruel de los gobernantes que hubo nunca en Macondo" (CAS, 95). Liberales fusilan a conservadores y éstos a liberales. "Las casas pintadas de azul, pintadas luego de rojo y luego vueltas a pintar de azul, habían terminado por adquirir una coloración indefinible" (CAS, 111) al terminar la guerra. El otrora héroe liberal, Coronel Aureliano Buendía, es señalado por los dirigentes liberales de la nación, que en aquel momento estaban negociando una participación en el parlamento, "como un aventurero sin representación de partido"; y el Gobierno nacional conservador, a su vez, "lo asimiló a la categoría de bandolero y puso a su cabeza un precio de cinco mil pesos" (CAS, 116). Todo se torna turbio, equívoco, escurridizo. La guerra degenera en guerrilla cuando ya no les interesa a los políticos del partido. Entonces, se sigue fusilando, no ya a nombre de un partido, sino a nombre de la revolución: "No te fusilo yo, te fusila la revolución", le dice el Coronel Aureliano a su compadre, el General Moncada, universalmente estimado en Macondo. Todo termina con la capitulación de las guerrillas en Neerlan-

dia, exigida por los políticos, a cambio de unas condecoraciones, que el Coronel no acepta, y de unas pensiones a los combatientes de las guerras civiles, que el Estado promete, pero que nunca cumple. Al advenimiento de la paz el estado conflictivo y partidista se transforma en estado defensor de los intereses creados, cuando se instala en Macondo la compañía bananera. Pese a la indignación general, ni Coronel ni nadie "habría podido mover los enmohecidos hilos de la rebelión. . . contra un régimen de corrupción y de escándalo sostenido por el invasor extranjero" (CAS, 210). Esta vez, la lucha va a ser sindical, laboral, pero va a adquirir caracteres dantescos de masacre por culpa de un estado que lejos de apoyar las justas reivindicaciones de los obreros, defiende hasta las últimas consecuencias a la compañía extranjera. "La inconformidad de los trabajadores se fundaba esta vez en la insalubridad de las viviendas, el engaño de los servicios médicos y la iniquidad de las condiciones de trabajo. . . Los médicos de la compañía no examinaban a los enfermos, sino que los hacían pararse en fila india frente a los dispensarios, y una enfermera les ponía en la lengua una píldora de color de piedralipe, así tuvieran paludismo, blenorragia o estreñimiento. . . Los obreros de la compañía estaban hacinados en tambos miserables. Los ingenieros, en vez de construir letrinas, llevaban a los campesinos, por Navidad, un excusado portátil para cada cincuenta personas, y hacían demostraciones públicas de cómo utilizarlos para que duraran más" (CAS, 255). Los abogados con su "delirio hermenéutico" (CAS, 256) no solucionaban ningún problema, los tribunales supremos de justicia demostraron que las reclamaciones de los trabajadores carecían de toda validez "porque la compañía bananera no tenía, ni había tenido nunca ni tendría jamás trabajadores a su servicio" (CAS, 256), sino reclutas ocasionales con carácter temporal.

Estalló la huelga, como antes la guerra. "Los trabajadores, que hasta entonces se habían conformado con espe-

rar, se echaron al monte sin más armas que sus machetes de labor, y empezaron a sabotear el sabotaje. Incendiaron fincas y comisariatos, destruyeron los rieles para impedir el tránsito de los trenes que empezaban a abrirse paso con fuego de ametralladoras, y cortaron los alambres del telégrafo y teléfono. Las acequias se tiñeron de sangre. El señor Brown, que estaba vivo en el gallinero electrificado, fue sacado de Macondo con su familia y las de otros compatriotas suyos, y conducidos a territorio seguro bajo la protección del ejército" (CAS, 257). Después vino la masacre en la plaza de la estación: "Estaban acorralados, girando en torbellino gigantesco que poco a poco se reducía a su epicentro porque sus bordes iban siendo sistemáticamente recortados en redondo, como pelando una cebolla, por las tijeras insaciables y metódicas de la metralla" (CAS, 260). En viaje nocturno pasó el tren "con los muertos hombres, los muertos mujeres, los muertos niños, que iban a ser arrojados al mar como banano de rechazo" (CAS, 260). Pese a tantas y tales evidencias, "la versión oficial, mil veces repetida y machacada en todo el país por cuanto medio de divulgación encontró el gobierno a su alcance, terminó por imponerse: no hubo muertos, los trabajadores satisfechos habían vuelto con sus familias, y la compañía bananera suspendía actividades mientras pasaba la lluvia" (CAS, 263).

Moraleja: ¿El poder para qué o para quién? ¿Es distinta la experiencia del Macondo de ficción y del Macondo real? La diferencia es así de "chiquitica", averígüela usted.

1.4.6 Valores y disvalores en Macondo

Un mundo cultural cualquiera no sólo se compone de ecología o naturaleza, de industrias que le permiten al hombre apropiarse y tener cosas, de instituciones que condicionan positiva o negativamente su vida, sino también de valores o disvalores, tales como prácticas sociales, cos-

tumbres y creencias últimas que dan sentido a la vida. Los hombres y mujeres de Macondo viven y reflejan algunos valores y disvalores característicos de este tipo de sociedad, que en algún modo y grado es la sociedad latinoamericana. Por ello, y para terminar de presentar nuestra *Weltanschauung* o cosmovisión de Macondo, tal como la encontramos descrita en CAS de GGM, vamos a hacer un breve resumen de sus virtudes y defectos, valores y disvalores.

Empecemos por los valores.

La virtud cardinal de los macondianos, tal como se refleja en la casa de los Buendía, resumen de Macondo, es sin duda la ***hospitalidad.*** La capacidad de alojamiento y de aceptación, aun de personas que poco o nada tienen que ver con la familia e incluso con Macondo, sobrepasa todos los moldes normales.

Nunca se cierran las puertas ni a propios ni a extraños. Allí caben y conviven todos: sirvientes, hijas de crianza, bastardos, esposas legítimas e ilegítimas, gitanos, amigos, huéspedes desconocidos, todos reciben las atenciones de Ursula y Santa Sofía de la Piedad. Todos sienten el calor del hogar. Un día llega desde Manaure una niñita de unos once años, enviada por no se sabe quién. Sin más averiguaciones y sin que la huérfana sepa explicarlo, es recibida y aceptada como una hija más, junto a Amaranta con el nombre de Rebeca. El talego de lo huesos de su supuesto padre, que traía la niña consigo, los guardan en la casa "en espera de que hubiera un lugar digno para enterrarlos" (CAS, 43), puesto que aún no había cementerio en Macondo. Hasta los muertos se aquerencian a este hogar singular, y por él andan, como Pedro por su propia casa, las sombras de los muertos de la familia, y hasta la de Prudencia Aguilar y Melquíades el gitano. Otro día Meme, que estudiaba en la capital, se apareció con cuatro monjas y sesenta y ocho compañeras de clase, a quienes "invitó a pasar una semana en familia, por propia iniciativa y sin ningún anuncio"

(CAS, 223). La casa de los Buendía alcanza el punto más alto de su prodigalidad con el cenit de su prosperidad, cuando llega la segunda oleada de emigrantes atraídos por la compañía bananera: "La casa se llenó de pronto de huéspedes desconocidos, de increíbles parranderos mundiales, y fue preciso agregar dormitorios en el patio, ensanchar el comedor y cambiar la antigua mesa por una de dieciseis puestos"...... "Hay que hacer de todo, decía Santa Sofía de la Piedad, porque nunca se sabe qué quieren comer los forasteros" (CAS, 198).

Claro que GGM hiperboliza así virtudes como vicios. Pero fuera de toda hipérbole, hay que reconocer que la hospitalidad y el acogimiento es uno de los valores fundamentales de nuestra Costa, y en mayor o menor medida del campesinado y de las clases populares en nuestras ciudades, donde más y mejor se conservan las esencias de Macondo. Las relaciones personales, el cara--a--cara amistoso, sin ceremonias ni prevenciones, el trato abierto y generoso, virtudes muy americanas, están simbolizadas en la casa de los Buendía, siempre abierta y pródiga. Si, a manera de contrapunto, se me preguntara cuál es el más grave defecto o disvalor en las gentes de Macondo, yo diría que el machismo de sus hombres. El varón es ante todo amo y señor del mundo exterior donde trabaja, se enriquece, guerrea, decide andanzas y aventuras. La mujer queda relegada a las tareas de la casa como barrer, cocinar, bordar y hacer otros trabajitos útiles. No obstante, en la casa la mujer manda y es reina y señora de sus hijos. Pero el machismo, más que en esta división de tareas y reinos, está en las dos medidas que se aplican: el hombre tiene absoluta libertad sexual. Parece normal que tenga además de esposa, amantes oficiales, queridas o simples amoríos en la calle prohibida. La mujer que se respete, la mujer "señora", tiene, además de serle fiel al marido, que tolerar sus malos pasos y hacerse cargo a veces de la prole paterna resultante aquí o allí. Como macho que es,

para el hombre amor significa por lo general ir derecho al asunto. GGM ha pintado muy bien el modo de ser "desbraguetado" y primario que por lo general caracteriza al homo macondianus. Sin embargo, hay que reconocer como tanto positivo en las relaciones hombre-mujer un ambiente de frescura y naturalidad aún no enturbiado por los infinitos miedos y tabúes que enturbian el amor y cubren con el velo de la vergüenza las fuentes de la vida en otras culturas más desarrolladas. En cualquier caso, la fiesta erótica y el ejercicio de la sexualidad en el Macondo patriarcal no se podrían interpretar como una degeneración, tomando como norma ciertas pautas rigoristas de euromoral teológica o filosófica, sin tener en cuenta la convergencia del ancestro amerindio y africano en la moral católica de carácter hispano. Condenar en estas circunstancias es muy difícil. La superación de los aspectos negativos tiene que ser obra de un largo proceso de educación. En el caso, empero, de la prostitución, la bebida y el parrandeo organizados, a la sombra de la explotación de la compañía bananera, para sonsacar al trabajador las ganancias, "en un pueblo convulsionado por la vulgaridad con que los forasteros despilfarran sus fáciles fortunas" (CAS, 217), creo que es problema del sistema mismo de explotación corrupto y corruptor.

Si de las costumbres pasamos al sentido mismo de la vida en los hombres de Macondo, advertimos la misma dualidad que en los aspectos morales. Por una parte, una iglesia católica cuyos representantes oficiales se dedican casi exclusivamente a administrar sacramentos, "cristianizar a circuncisos y gentiles, legalizar concubinarios y sacramentar moribundos" (CAS, 77), más como ritos mágicos o formalidades sociales, que como signos de una renovación cristiana de la vida. Este formalismo implica la construcción de grandes templos. El padre Nicanor, cansado de predicar en desierto, emprendió "la construcción de un templo, el más grande del mundo, con santos de tamaño natural y vidrios de colores en las paredes, para que fuera gente desde Roma

a honrar a Dios en el centro de la impiedad" (CAS, 77). Fuera de este carácter ceremonial y social, la iglesia no deja sentir su influencia en la vida si no es en cuanto instrumento de la política. Durante las guerras civiles, Arcadio "recluyó al padre Nicanor en la casa cural, bajo amenaza de fusilamiento, y le prohibió decir misa y tocar las campanas como no fuera para celebrar las victorias liberales (CAS, 95). En el fondo, liberales y conservadores son lo mismo, fuera de que unos van a misa de ocho y otros a la de once. En buena lógica los conservadores son los buenos y los liberales los malos. Pero nadie entiende esta lógica, ni siquiera Ursula en sus hijos: "Qué raros son los hombres, se pasan la vida peleando contra los curas y regalan libros de oraciones" (CAS, 110). El propio padre Nicanor comenta cuando, en la guerra, un cañonazo conservador le tumba la torre de la iglesia: "Esto es un disparate: los defensores de la fe de Cristo destruyen el templo y los masones lo mandan componer" (CAS, 119). Lo que hay en estos casos es una manipulación política de la religión: "Pedían, al terminar la guerra, renunciar a la lucha contra la influencia clerical para obtener el respaldo del pueblo católico" (CAS, 147).

Pero entreverada con la religión oficial, es evidente en Macondo, en sus gentes, una religiosidad popular con gran sentido de la trascendencia, hasta el punto de que el mundo y el trasmundo conviven sin unas fronteras precisas. La muerte es un viaje casi normal hacia un nuevo estado, más que hacia un nuevo sitio. Los muertos viven a su manera y participan en la vida y preocupaciones de los vivos. La muerte de los personajes de GGM nunca es trágica y con frecuencia es una despedida hermosa, como la ascensión de Remedios la bella, o la muerte del patriarca acompañada de "una llovizna de minúsculas flores amarillas" (CAS, 125). O el deceso de Amaranta a quien la muerte le había advertido que zarparía "sin dolor, ni miedo, ni amargura, al ano-

checer del día en que terminara" de fabricar el lienzo (CAS, 238). La familiaridad de Amaranta con los ritos de la muerte, escandaliza a Fernanda, quien le reprocha que "no entendiera las relaciones del catolicismo con la vida, sino únicamente sus relaciones con la muerte, como si no fuera una religión, sino un prospecto de convencionalismos funerarios" (CAS, 236).

Hemos respondido a la pregunta: ¿Cómo es Macondo?, y de seguro que nos hemos visto retratados en muchos de los rasgos que configuran nuestro macondo real, es decir, nuestra cultura. A partir de este reconocimiento, rápido por exigencias del tiempo, esperamos que los alumnos sigan ahondando en el tema para llegar a discernir lo positivo de lo negativo, a fin de potenciar cuantos aspectos nos definen como mundo distinto, en su positividad, y luchar contra los elementos desfiguradores.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En Grupo:

1. **Divídase la clase en seis grupos y estudie cada grupo uno de los puntos del tema, para exponer luego el resumen a toda la clase.**
2. **Confeccionen una lista con los principales problemas que tienen planteados en la novela los habitantes de Macondo, y otra paralela con problemas reales de los colombianos hoy, que tengan cierta analogía con los primeros.**
3. **Con los resultados del ejercicio No. 1 de las actividades personales, traten de sacar algunas conclusiones o consecuencias prácticas para la vida.**
4. **Respondan en grupo la siguiente pregunta: ¿Cuál sería la palabra que el mundo latinoamericano podría hoy aportar al resto de la humanidad?**

5. Cada grupo, en una cartelera, elabore un escudo de Macondo que simbolice y sintetice lo expuesto en el tema.

Personales:

1. Elabore dos listas: la primera con todas las cosas naturales que utiliza en la vida ordinaria y la segunda con las cosas fruto de la cultura.
2. Lea detenidamente el tema y concrete por escrito los puntos o apreciaciones en que no está de acuerdo con el autor, exponiendo sus razones.
3. Trate de elaborar una síntesis del tema tratado.
4. Con esta nueva perspectiva, sería aconsejable que volviese a leer Cien años de soledad y fuese anotando los pasajes alusivos a cada punto del tema. Resultará un estudio por demás interesante.

BIBLIOGRAFIA

FERNANDEZ–BRASO, Miguel, *La soledad de Gabriel García Marquez: una conversación infinita.* Planeta, Barcelona, 1972.

GARCIA MARQUEZ, Gabriel, *Cien años de soledad.* Sudamericana, Buenos Aires, 18a. edic. 1970.

GULLON, Ricardo, *García Márquez o el olvidado arte de contar.* Taurus, Madrid, 1970.

HEGEL, G. Federico, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Rev. de Occidente, Madrid, 4a. edic. 1974.

MARQUINEZ, G. y otros, *El hombre latinoamericano y su mundo.* Nueva América, Bogotá, 2a. edic. 1978.

MARQUINEZ--RUBIO y otros, *Latinoamérica se rebela: contestación al discurso de Hegel sobre América.* Nueva América, Bogotá, 1977.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad.* F.C.E., México, 5a. edic. 1977.

VARGAS LLOSA, Mario, *Gabriel García Márquez: historia de un deicidio*. Barral, Barcelona, 1971.

VARIOS, *Nueve asedios a García Márquez*. Universitaria, Santiago de Chile, 4a. edic. 1975.





2

VALORES ETICOS

LUIS JOSE GONZALEZ ALVAREZ

CONTENIDO

2.1 Fundamentacion de una ética liberadora

El hombre es proyecto, posibilidad. El horizonte de proyección se revela como otridad exigente. La otridad define nuestra opción ética. La ética será liberadora si lo es su otridad fundante. El ser personal del hombre, otridad fundante de nuestra ética. La felicidad y el bien último.

2.2 La vida moral y los valores

La actividad moral liberadora. Los valores morales.

2.3 La conciencia

¿Qué se entiende por conciencia? La conciencia moral. La conciencia, norma de moralidad. Conciencia liberada y liberadora.

2.4 El deber y la ley

El sentido del deber. El sentido de las leyes o normas morales. Ley positiva y ley natural. La liberación de la ley.

2.5 La conducta moral

Nuevo enfoque. La opción fundamental. Las actitudes. Los compromisos. Los actos. Las situaciones. La estructura biosíquica.

2.6 Moralidad de la situación latinoamericana

2.7 La alteridad como concreción de la opción por la persona

Concreción latinoamericana de la opción fundamental. La alteridad como ruptura con la mismidad. La

alteridad como búsqueda de "lo otro" (posibilitación). La alteridad como apertura a "el otro" (fraternización). La alteridad como conciencia de "nuestro ser otro" (identificación).

2.8 Actitudes posibilitantes y liberadoras

Redescubrimiento de las virtudes. La fortaleza. La justicia. La prudencia. La templanza. La esperanza. La fe. El amor.

2.9 Nuevas formas de relación interpersonal

Alteridad económica. Alteridad política. Alteridad erótica. Alteridad pedagógica. Alteridad religiosa. Alteridad científico–técnica. Alteridad lúdica.

Bibliografía

2.1 FUNDAMENTACION DE UNA ETICA LIBERADORA

Comenzaremos por buscar los fundamentos sobre los que se asentará toda nuestra reflexion en torno a los valores éticos. ¿Por qué nuestra actividad humana posee un carácter moral? ¿Cuál va a ser el criterio para dar una valoración a nuestros actos? Se trata, en definitiva, de precisar el tipo de ética que mejor nos puede orientar, teniendo en cuenta la situación actual del pueblo latinoamericano.

2.1.1 El hombre es proyecto, posibilidad

El hombre no posee la perfección absoluta del ser. Es un ser imperfecto, limitado en todas las dimensiones de su ser. Sin embargo, no está cerrado en sus limitaciones, como sucede en los demás seres que conocemos. No es un ser acabado, ya hecho, sino un ser que se está haciendo.

El hombre, al sentirse limitado, se siente también con capacidad de trascender sus límites. Se comprende a sí mismo como *poder ser,* como *ser abierto.* Esta potencialidad o apertura esencial lo coloca frente a un mundo de posibilidades prácticamente inagotables. El hombre llega a sentirse tensionado, casi desgarrado, entre su *ser ya dado* fácticamente y su *poder ser* aspirado.

Podemos, pues, con toda razón comprender al hombre como *proyecto.* Entre lo que ya es y lo que puede ser surge la posibilidad como *aspiración* dinámica. El hombre se encuentra lanzado por naturaleza a ser más, se encuentra proyectado sobre el horizonte o los horizontes de sus posibilidades. No queremos simplemente afirmar con esto que el hombre tiene un futuro y que ese futuro está abierto —estáticamente— a numerosas posibilidades. Ser proyecto significa ser lanzado hacia algo. El hombre como proyecto está lanzado —dinámicamente— hacia el campo de posibilidades que le ofrecen su ser y sus circunstancias.

2.1.2 El horizonte de proyección se revela como otridad exigente

Ese horizonte de posibilidades que le hace al hombre comprenderse a sí mismo como proyecto constituye un verdadero llamado. El hombre lo acoge seleccionando algunas de las múltiples posibilidades, que pasan a convertirse en sus aspiraciones. Y son estas aspiraciones las que le deparan una serie de exigencias que él debe aceptar para que las posibilidades se transformen en realidades.

Desde el momento en que el hombre asume su proyección personal hacia un horizonte de posibilidades, éste se le revela como otro ser *—otridad—* exigente. El poder ser, de que hablábamos antes, se vuelve exigencia frente al ser dado o actual. Podríamos decir que el ser del hombre se desdobla. Por una parte, es consciente de su ser real. Pero, por otra, es también consciente de *otro* ser que él puede llegar a ser.

Esta otridad puede manifestarse en múltiples formas. La más simple consiste en esa personalidad ideal que cada uno posee, esa imagen proyectada de uno mismo que todos luchamos por encarnar. Normalmente esta forma no se da sola, sino que la otridad se aparece como un ser superior, trascendente a nuestro propio ser, tanto real como posible. Es el caso de la divinidad en cualquier religión;de la humanidad, la sociedad, la Patria, la revolución en determinadas ideologías; así como también del arte, la política u otros valores que constituyen la razón de vivir para muchas personas.

La conciencia moral de cada persona es expresión de la tensión vital entre su ser real y las exigencias que le plantea esa otridad trascendente. Frente a ella la persona se siente responsable de su actuar cotidiano. La otridad enfrentada al propio ser es la que engendra el sentimiento del deber, de la culpabilidad, de la imperfección, de la insatisfacción, etc.

2.1.3 La otridad define nuestra opción ética

Si queremos que nuestra conciencia moral sea lúcida, debemos comenzar por identificar esa otridad que fundamenta el conjunto de nuestras normas morales. Desde la infancia nos habituamos a unas pautas de comportamiento sin someterlas en la mayoría de los casos a una valoración crítica. Entre ellas, algunas son simplemente calificadas de convenientes o inconvenientes con relación a determinados objetivos sociales. Son costumbres o modales de buena educación típicos de cada sociedad. Pero hay otras que reciben una connotación de bondad o maldad, ya propiamente moral.

Esta connotación positiva o negativa brota de alguna realidad que nos trasciende. Aceptamos las normas por tradición; pero no se nos ocurre interrogarnos sobre la realidad que las inspira y las impone. Con frecuencia dicha realidad es la misma tradición social, la ideología de una institución jurídica, económica, política o religiosa. Y nosotros vivimos esclavizados a sus disposiciones, inconscientes de su invalidez ética.

Debemos, pues, identificar esa otridad. Y una vez identificada, debemos optar responsablemente por ella, debemos o bien aceptarla o bien rechazarla para colocar otra en su lugar. Toda ética o teoría moral arranca de una opción fundamental de este tipo. En la mayoría de los casos esta opción se realiza sin justificación alguna. Es ella la que determina la diversidad de corrientes éticas existentes y posibles.

Una vez definida y aceptada la otridad que va a sustentar nuestra teoría ética, podremos ya pasar a la determinación de los principios y normas morales consecuentes. Estos tendrán el mismo valor, la misma fuerza y la misma universalidad que han tenido las razones para optar por la otridad fundante.

2.1.4 La ética será liberadora si lo es su otridad fundante

Desde el momento en que una realidad cualquiera nos hace percibir alguna situación como opresora, dicha realidad se convierte en "otro" ser que nos llama y nos presiona haciéndonos suspirar por la liberación. La ética que pretenda ser liberadora debe fundamentarse en alguna realidad que asegure al hombre una liberación determinada.

Ahora bien, por ser la liberación un concepto relativo, ella misma debe comenzar por definir la realidad a donde se dirige. Una liberación de tipo político, por ejemplo, será tal si aspira a crear situaciones políticas que generen verdaderas libertades a quienes participan de aquéllas. La fuerza del proyecto liberador depende del valor que lo haya orientado. Y la ética correspondiente se estructura como reflexión o teoría de la práctica que desarrolla el proyecto, iluminados ambos, teoría y práctica, por la otridad liberadora fontal.

Resultaría contradictorio, por tanto, proclamar una ética de la liberación conformada de acuerdo a ciertas pautas tradicionales de valoración ética que, con frecuencia, se reducen a justificar o condenar determinada práctica moral acorde o desacorde con la moralidad del sistema sociopolítico imperante. Mientras la otridad que fundamente una concepción moral no sea proyectivamente trascendente a las pautas de moralidad reinantes en el ambiente, no habrá posibilidad de que el hombre se lance hacia nuevos horizontes de realización personal y social, hacia horizontes liberadores.

2.1.5 El ser personal del hombre, otridad fundante de nuestra ética

En la base de cualquier pensamiento latinoamericano impulsor de una liberación sociopolítica se halla la conciencia de una situación de injusticia grave y generalizada, caracterizada como opresión de grupos y de pueblos. Las ideolo-

ías que han engendrado esta conciencia son muy diferen-
es. En algunos casos ha sido la doctrina social que el magis-
erio de la iglesia católica o grupos de cristianos compro-
netidos han elaborado a partir del Evangelio. En otros, la
loctrina social revolucionaria que numerosos grupos po-
íticos de filiación marxista han elaborado a partir del mate-
ialismo histórico. Otros, finalmente, han tomado concien-
:ia a partir de distintos pensamientos filosóficos, políti-
:os y religiosos que proponen algun ideal humano en con-
raste con la realidad social de nuestros pueblos.

Nuestra ética se propone ser lo más comprensiva po-
ible, ya que todo exclusivismo termina en alienación u
opresión. Cualquier opción auténticamente liberadora
arranca de una conciencia de la inviolable dignidad humana.
Puede ser esta conciencia motivada por factores tan distin-
tos como la filosofía, la revelación religiosa o la rebelión
contra una afrenta insoportable. En todo caso se trata de la
conciencia de que el hombre es superior a cualquier animal,
de que es persona humana, individuo abierto a una realiza-
ción singular que le confiere derechos inviolables.

Entendemos por ser personal del hombre ese núcleo
de conciencia interior a cada uno de nosotros que nos po-
tencia para trascender el medio en que nos movemos y
nuestra misma corporeidad en lo que tiene de limitante, pa-
ra proyectarnos con libertad en una realización singular que
nos hace ser más, para afirmarnos como totalidad indepen-
diente frente a realidades englobantes o amenazantes, para
comprometer nuestro ser en determinadas acciones, para
comunicarnos con los demás hombres e integrar comunida-
des que multiplican creativamente las potencialidades de
los miembros.

No existe mayor fuerza liberadora para el hombre
que la conciencia de su ser personal en esta línea. Opresio-
nes políticas, económicas, sociales de cualquier género, e
incluso subjetivas, se le revelan como obstáculos a superar,

sin que ninguna dificultad justifique su permanencia. Como fundamento de una ética auténticamente liberadora, proponemos, por tanto, una antropología personalista que defienda e impulse los valores del hombre como ser individual y social.

El ser personal del hombre es la otridad que produce en nosotros esa conciencia de situación social opresora. A su luz descubrimos como injustas e inhumanas numerosas estructuras económicas, políticas y culturales que impiden el desarrollo de las potencialidades que acabamos de describir. Es, por tanto, la conciencia de la dignidad y de los derechos del hombre como persona, la que nos plantea esa necesidad ineludible de liberación para el pueblo latinoamericano. Como otridad fundante, será también la persona quien nos proporcione los criterios para definir el carácter de la liberación latinoamericana, si se trata de una liberación económico–política de los marginados o si se trata de una liberación integral de cada persona –y de todo el pueblo– en todas sus dimensiones.

El ser personal posee una serie de dimensiones, a través de las cuales podemos comprenderlo. La persona es encarnación: se encuentra sumergida en la naturaleza, aunque trascendiéndola, debe realizarse en todos los aspectos de su corporeidad y está llamada a personalizar la misma naturaleza. Es comunicación: debe salir de sí y abrirse a los demás en busca de la comunión interpersonal. Es recogimiento interior, que pretende el perfeccionamiento mediante el seguimiento de la propia vocación. Es afrontamiento, afirmación personal que le permite adherirse o negarse responsablemente, hacer frente a los obstáculos y resistir a todo intento de opresión humana. Es libertad, capacidad de autodeterminación y autocreación, condicionada por la situación en que vive y construída a base de opciones responsables. Es trascendencia, movimiento de autosuperación aspirado por una fuerza superior que tiene su término

en Dios o en los valores. Es acción comprometida, fecundidad práctica que se manifiesta en la transformación de la realidad exterior, la formación del propio agente, el acercamiento a los demás y el enriquecimiento de los valores.

2.1.6 La felicidad y el bien último

En los puntos anteriores hemos llegado a definir la realidad que fundamenta la ética como el ser personal. A ello nos ha inducido la constatación de una conciencia de la dignidad humana que se encuentra subyacente a los auténticos procesos liberadores operantes en nuestra sociedad y en la historia de la humanidad.

Ahora bien, ¿esa constatación, que podemos denominar teórica, posee un respaldo de orden vivencial?, ¿esa otridad que teóricamente hemos juzgado ser fuente de liberación total y permanente, constituye también la aspiración básica y última del hombre?, ¿puede ella asegurar la felicidad del hombre y la realización plena de la humanidad? Con estas preguntas abordamos un tema central en las concepciones éticas de todos los tiempos: el tema del bien último del hombre y de su felicidad.

La teleología inherente a todos los seres, patente con absoluta claridad en los seres vivos, nos ofrece la clave para discernir la perfección que les es propia y el grado adquirido por cada uno en dicha perfección. El hombre tiende también por naturaleza a la consecución de lo que considera ser su perfección, su bien. Y es esta perfección o este bien final la fuente de su felicidad.

La felicidad se nos manifiesta entonces como un estado de satisfacción por la realización de nuestros proyectos, por el logro, parcial o total, de nuestra aspiración fundamental. La felicidad no puede confundirse con el placer. Este consiste en la satisfacción parcial y pasajera de una necesidad o un deseo propio de alguna facultad o parte del

hombre. Son pequeños bienes deseados los que, al ser conseguidos y experimentados, producen placeres de mayor o menor intensidad y duración. Una comida, una buena calificación, un contacto erótico, un descanso, etc. nos producen placer. Sin embargo, estos bienes parciales no nos hacen felices. El bien que puede hacer feliz al hombre debe ser total, debe afectar y satisfacer sus facultades superiores, sus aspiraciones últimas, su vida completa.

A la felicidad se opone la desgracia; al placer, el sufrimiento o el desagrado. Esto explica que el hombre pueda sentirse feliz a pesar de algunos sufrimientos, lo mismo que puede sentirse desgraciado rodeado de placeres. El placer y el dolor, repetimos, son estados parciales y pasajeros. La felicidad y la desgracia son estados de plenitud. La felicidad consiste en el estado de satisfacción por una plenitud de vida lograda.

Los teóricos de la moral de todos los tiempos han tomado posiciones muy diferentes e incluso antagónicas, ante la fijación del bien último del hombre, capaz de procurarle la felicidad. Para unos este bien consiste en los placeres sin mezcla de dolor, para otros en la divinidad, para otros en el poder, etc. No vamos a detenernos a discutir la validez de una u otra de estas posiciones. Por hallarse nuestra reflexión ética orientada desde un principio hacia la liberación, resultaría inconsecuente elaborar una definición categórica del bien último e imponerla enseguida como fuente exclusiva de felicidad para todos los hombres. Sólo el hombre que con libertad se propone a sí mismo unas aspiraciones conformes con su conciencia de la dignidad humana y las alcanza paulatinamente, puede sentirse en camino de realización y, por tanto, ser feliz.

Bien último y plenitud de vida se hallan inseparablemente unidos. Preguntarse por el bien último del hombre equivale a preguntarse por su estado de plenitud humana. Ahora bien, esta plenitud no es otra cosa que la perfecta

realización de su propio ser. La plenitud del hombre consiste en su perfección absoluta. La respuesta a la pregunta por el bien último nos la dará, por tanto, la concepción que cada uno tenga sobre la perfección del hombre o, en último término, sobre su propio ser.

El hombre, biológicamente hablando, es un animal. Pero posee una marcada superioridad con respecto a los demás animales, que es su personeidad. El hombre se identifica a sí mismo como ser personal. Si olvidamos esto y reducimos al hombre a su animalidad, hemos de situar el bien último en la satisfacción inmediata de todos sus apetitos, necesidades y deseos placenteros. Un desarrollo armónico de sus órganos, logrado por la satisfacción de todas sus necesidades es el criterio de perfección que aplicamos a los animales. El criterio de perfección humana debe lógicamente situarse en el desarrollo de su ser total, y no sólo en el desarrollo de su animalidad.

Esta concepción inmanentista del bien último y la felicidad no pretende en absoluto rechazar las concepciones trascendentalistas de tipo religioso. Quien conciba al hombre como un espíritu encarnado de origen divino, situará su perfección absoluta y su bien último fuera de este mundo, en la participación de la vida divina. Toda postura sobrenatural de esta índole arranca de una fe que la vuelve teológica o al menos teosófica. Nuestra reflexión ética se mantiene al margen de la teodicea; sin pretender, ni mucho menos, negarla. Simplemente preferimos limitarnos a las manifestaciones de trascendencia inherentes, si se puede hablar así, a la naturaleza humana. Sobre esta reflexión puede venir la complementación de una fe, sin necesidad de invalidarla.

La búsqueda de una fundamentación para la ética de la liberación nos condujo, en el tema anterior, al ser personal del hombre. La pregunta, en este tema, por el bien último del hombre, donde residen su perfección y su feli-

cidad, nos ha llevado a la plenitud de vida personal. No se trata de simple coincidencia. La ética no puede darnos otro criterio de normatividad para nuestra conducta que la orientación hacia nuestro fin último. Y el fin último del hombre no puede ser otro que la plena realización de su ser personal. El bien último constituye el objetivo de nuestra vida y, por lo mismo, el faro orientador de nuestra conducta.

Las preguntas que nos hacíamos al comienzo de este tema han quedado respondidas afirmativamente. El hombre puede alcanzar su máxima realización en la libertad si desarrolla con equilibrio todas las dimensiones de su ser personal. Esa realización le asegura la felicidad, que siempre será parcial por cuanto la vida humana se ve continuamente jalonada de acontecimientos dolorosos ajenos a la voluntad e inevitables.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Discutan en una mesa redonda en qué consiste la verdadera felicidad humana y cómo alcanzarla**
2. **Elaboren una relación de ejemplos de la vida ordinaria en que se muestre la vida humana como proyecto. Acompañen cada ejemplo de un breve comentario.**
3. **Distribúyanse en grupos la lectura de** El personalismo, **de E. Mounier. Luego hagan una presentación breve en clase de cada una de las dimensiones del ser personal.**

Personales:

1. **Establezca las relaciones existentes entre: hombre – proyecto – otridad – liberación – ser personal – bien último – felicidad.**
2. **Explique la diferencia existente entre placer y felicidad,**

y ponga varios ejemplos de uno y otra.

3. **Elabore en una ficha una síntesis del contenido de este tema.**

2.2 LA VIDA MORAL Y LOS VALORES

Una vez definido el valor supremo que orientará la ética: el ser personal, podemos ya reflexionar sobre la vida moral misma. En la actividad moral juegan un papel fundamental los valores, las normas, la ley, la conciencia, las situaciones, etc. Estas realidades son las que vamos a presentar brevemente en los puntos siguientes.

2.2.1 La actividad moral liberadora

El que, después de realizar determinada acción, nuestra conciencia se sienta satisfecha o, por el contrario, nos recrimine, es un hecho que manifiesta en nosotros la existencia de actividad moral. Entendemos por actividad moral el conjunto de operaciones síquicas que valoran nuestra conducta a la luz de algún canon de perfeccionamiento humano. Cuando hablamos, por tanto, de vida moral, nos referimos a esa faceta de nuestra vida que consiste en juzgar sobre la rectitud de nuestra conducta.

No es el comportamiento en su materialidad, su estructura y su funcionamiento, lo que constituye la vida moral, sino la orientación que le damos y el proceso de enjuiciamiento a que nosotros mismos lo sometemos. Partimos del supuesto de que un acto puede ser considerado positivo o negativo con relación a un determinado criterio de perfección. Lo que nos interesa estudiar ahora es el funcionamiento de esta actividad estimativa.

La actividad moral y la moralidad, como categorías apreciativas, se hallan visiblemente devaluadas en la vida de cuantos nos rodean. No podemos decir sin más, como pretenden los enamorados del pasado, que el hombre actual se está volviendo inmoral. Ni siquiera estamos seguros de que sea cada día más amoral, como sugieren otros. Pero sí podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la moralidad como imposición, en la forma en que se entiende or-

dinariamente, resulta cada vez más odiosa en nuestra sociedad. Las reflexiones morales aburren al estudiante, molestan al profesional y son ahuyentadas por el hombre de negocios. Muchas personas cultas se sienten dichosas y "liberadas" porque han logrado arrinconar los principios morales en la trastera de las viejas creencias sociales o porque los han reducido a subjetividad caprichosa e inofensiva. La persona inculta se resigna a tener que aguantar acríticamente sobre sus hombros el peso de toda norma, venga de donde venga, como algo connatural y propio de la incultura.

En cualquier caso, la moral se revela para muchos como una carga inútil que sólo cobra cierto sentido, de interes o de temor, cuando aparece conectada con una crisis social o con la religión. Es, en muchos casos, un elemento opresor más bien que liberador. Muchos se lamentan de la pérdida de los valores morales. ¿No será, más bien, que lo que se ha perdido es el verdadero sentido de lo moral?

El hombre actual busca su perfección con la misma o quizá con mayor intensidad que el hombre de otros tiempos. Pero parecen no servirle los criterios masivos de perfección que ilusionaron a sus antepasados, y sobre todo los medios o caminos para alcanzarla. Aunque la perfección del hombre, como ideal, sea perenne, varía en cada época la comprensión de esa misma perfección, así como la determinación de los medios más valiosos para alcanzarla.

El problema surge cuando el conjunto de normas y criterios de bondad que posee un grupo social se confunde e identifica con "la moral". Este ha sido un error permanente a lo largo de la historia, facilitado por la misma confusión a que se presta el lenguaje. Hablamos de la moral de un pueblo o de una persona y podemos referirnos tanto a su sentido de la perfección como al bagaje de normas y costumbres que dirigen su comportamiento. Más aún, ese mismo bagaje, perteneciente a la cosmovisión singular de un pueblo o de un individuo, se impone como criterio uni-

versal. Aparecen así los textos de moral como conjunto de definiciones y prescripciones sobre lo bueno y lo malo de todos los actos que el hombre puede realizar. ¡Como si lo bueno y lo malo poseyesen objetividad absoluta!

El deseo de presentar el verdadero rostro de la moralidad es lo que nos impele a hablar de la actividad moral "liberadora". Porque puede haber, y de hecho la hay, una moral opresora. Es la moral de la que acabamos de hablar. Esa moral no nos interesa. Ella es un yugo con el que unos hombres tratan de someter a otros a sus propios intereses. Para que la actividad moral de una persona sea un apoyo y no un obstáculo a su realización, debe ser lúcida, debe poseer una estructura dinámica de creatividad y superación y debe ocupar el punto justo en el conjunto armónico de la actividad personal.

Sólo una actividad moral liberada y liberadora nos permitirá ser dueños de nosotros mismos y orientar responsablemente nuestra conducta. Como personas individuales y como miembros de un pueblo, poseemos una comprensión singular de nuestro ser actual y de lo que deseamos ser. La incidencia de esta comprensión en nuestra conducta diaria, personal y social, depende de la fecundidad de nuestra vida moral. La moral busca la perfección del hombre, y por tanto su liberación. No puede existir una persona realmente liberada si no es gracias a una profunda y constante actividad moral. Cuando la moral oprime, o no es auténtica o falla la comprensión del ser personal.

2.2.2 Los valores morales

Toda nuestra actividad moral se resuelve en una valoración, teórica o práctica. Cuando juzgamos un acto o una conducta, lo que hacemos es valorarlos de acuerdo con algún criterio preestablecido. Si el acto se acomoda al criterio, lo denominamos bueno; si no, malo. Los criterios que nos permiten juzgar sobre la bondad de algo son mu-

chos y de importancia muy diferente, de acuerdo con su profundidad y universalidad.

Los criterios más simples e inmediatos son las normas concretas de comportamiento. Cuando uno entra en un local y lee "prohibido fumar", se encuentra frente a una norma clara y simple que le permite juzgar como negativo, sin temor a equivocarse, el hecho de que alguien fume en ese local. La misma claridad y simplicidad hallamos en una señal de tráfico que nos obliga a detenernos o a circular en determinada dirección. No sucede lo mismo cuando intentamos aplicar la capacidad estimativa de un principio o una ley muy general. Al decir, por ejemplo, "no matarás" queda sin definir la moralidad concreta de la pena de muerte, el aborto, la muerte de otro en legítima defensa, el duelo, la drogadicción, la violencia subversiva, la guerra, la producción armamentista, etc. Sin embargo, todos aceptamos sin discusión el precepto o principio de "no matar". Si de ahí ascendemos a los valores, el problema se nos complica más. El amor, la justicia, la salud, la sabiduría son valores de aceptación universal. No obstante, al traducirlos en principios, leyes y normas concretas surgen la duda, la discusión y hasta el antagonismo ético.

Para clarificar este problema inherente a nuestra actividad valorativa moral, hay que comenzar por estudiar lo que son los valores, en general. Eso es lo que ya se ha hecho en la primera parte del libro. Por tanto aquí no repetimos. Unicamente daremos una definición de valor que nos servirá para las siguientes reflexiones éticas.

Los valores consisten en cualidades que expresan relaciones de sentido que el hombre descubre en los seres. ¿Qué entendemos por relación de sentido? Si pudiéramos imaginarnos la aparición de un arcoiris sin que ninguna inteligencia lo contemplase, diríamos que su ser es independiente de que sea contemplado o no. Antes de la existencia del hombre, los fenómenos de la naturaleza ya existían. Ahora bien,

para poder decir de ese arcoiris que es bello, necesariamente hemos de suponer su contemplación por un ser inteligente. Sin relación a una inteligencia el arcoiris no es bello ni feo; simplemente es. Lo cual no quiere decir que la belleza se la otorgue la inteligencia que lo contempla. La belleza le pertenece; es una cualidad suya. Pero es una cualidad relacional, es decir que sólo existe en relación a algo. Ese algo, en el caso de la belleza, es el sentido estético del hombre, su capacidad de admiración y satisfacción síquica frente a realidades que poseen cualidades sensibles estructuralmente armónicas.

Relación de sentido es toda referencia entre un ser y un campo de interés o satisfacción humana. El ahorro es un valor porque entre la cualidad de limitación numérica y temporal de las cosas y el interés de utilidad en el hombre, se establece una relación de sentido. No decimos del ahorro que sea bello, porque no posee sentido estético; pero decimos que es útil, porque posee sentido instrumental. Si las cosas necesarias fuesen ilimitadas e imperecederas, el ahorro dejaría de ser un valor, porque no sería útil para nada. Habría desaparecido en las cosas la cualidad que relacionada con un campo de interés humano engendra un sentido.

Podríamos entonces definir el valor como la conceptualización de una relación de sentido positivo existente entre las cosas y algún campo de realización humana. No resulta así difícil distinguir el valor de una cosa, que sería su cualidad de tener sentido para algo, el concepto de valor, que sería la idea que una inteligencia posee de esa cualidad universalizada, y el acto de valoración, o sea la operación de una mente al descubrir una relación de sentido entre las cosas y la realización del propio ser. En el primer caso se trata de algo objetivo, en el segundo de algo ideal y en el tercero de algo subjetivo.

Entre todos los valores posibles, aquí nos interesan los denominados éticos o morales. En qué consistan resulta

ácil de comprender después de haber estudiado el concepto del valor en general. De una manera simple podemos decir que valores morales son aquellos que hacen referencia a la actividad moral del hombre. Pero queremos explicitar esto un poco más.

Si todo valor expresa una relación de sentido, nuestra tarea consiste en definir los términos de esa relación cuando se trata de valores morales. Tener sentido moral para un sujeto significa hacer referencia a su poder ser, es decir a su posibilidad de realización siempre más perfecta por ser proyecto. Cuando explicábamos estos conceptos, decíamos que al comparar lo que uno es con lo que puede ser surge la inquietud, la preocupación por el cómo llegar a ser eso que se puede y conviene ser. Ese campo de conciencia inquieta por la perfección del propio ser humano es el que trabaja la función estimativa en el caso de la moral.

Por parte del sujeto ya hemos precisado el término de la relación de sentido que engendra al valor moral. Nos falta determinar el que fundamenta la relación en las cosas mismas ¿Qué cualidad de las cosas reales al relacionarse con la posibilidad de perfección humana cobra sentido de valor? El valor moral como cualidad no reside en objetos particulares, sino en la conducta misma del hombre. La conducta, entendida como el conjunto de movimientos con que el hombre reacciona conscientemente frente a los estímulos del medio, es la realidad que se colorea de sentido moral para el sujeto cuando éste se siente preocupado por su perfección humana.

La conducta o comportamiento es una realidad sumamente compleja. Su complejidad es debida a la riqueza de los mecanismos, recursos, manifestaciones, estructuras institucionales, etc., que configuran el movimiento de respuesta del hombre frente al medio. Toda la vida de una persona, en todos sus momentos, es conducta. Lo cual significa que todas las expresiones de vitalidad humana son reali-

dades que pueden ofrecer relación de sentido moral. Más aún, las realidades exteriores mismas, las cosas inanimadas, los demás seres vivos, los acontecimientos, los objetos ideales pueden recibir connotaciones morales impropias, es decir que no pertenecen a su propio ser. al formar parte integrante de una determinada conducta.

Expliquemos algo más todas estas ideas con un ejemplo. La paz es un valor moral universalmente reconocido. Consiste en un estado de tranquilidad, orden y armonía en las relaciones sociales entre los miembros de un grupo, de una nación o de toda la humanidad. Con referencia al hombre la paz tiene sentido moral porque contribuye positivamente a que el hombre se realice con mayor perfección en más campos de la vida humana, durante más tiempo y con mayor rapidez y eficacia. Este sentido el hombre lo predica de una conducta que tiene expresiones en la realidad: hablamos de una nación que está en paz, de un hombre de paz, de unas relaciones internacionales pacíficas, de un tratado de paz, de la paz interior de las conciencias, del pacifismo como actitud política, etc. En todas estas expresiones encontramos esa cualidad de orden que tiene sentido para nuestra realización humana. Así conceptualizamos el valor de la paz. Pero, seguidamente, percibimos también objetos que, por su relación inmediata con manifestaciones de conductas cualitativamente pacíficas, parecen poseer el valor de la paz. Un Tratado (entendido como la escritura de un pacto entre Potencias) se manifiesta como valor positivo para la paz, mientras que un arma posee una connotación negativa respecto a ese valor. ¿De qué depende? De que un objeto está asociado a una conducta de paz, mientras el otro se asocia a una conducta de violencia.

Posee valor moral todo aquello que es apreciado con sentido en relación a determinado proyecto o posibilidad del hombre. La valoración moral es el motor de la actividad moral y de la reflexión ética. Estructurar una axiología

ıoral no es otra cosa que estructurar una ética. Lo impor-
ante no es establecer un cuadro de valores morales que sir-
a de criterio universal de conducta. Dada la complejidad
e la vida moral, estos valores claros y distintos estarían
laborados a la vez a partir de las tendencias, de los actos,
le las actividades, de las instituciones, de los hábitos, de
ıs formas de vida, de los fines o proyectos. Lo cual es im-
ıosible. Tratemos más bien de estructurar una moral axio-
ógica, es decir una conciencia del comportamiento orien-
ada por la capacidad estimativa del hombre y no por su
:apacidad repetitiva o imitativa.

Nuestra moral será libre y liberadora si nos guiamos
ıor el valor personalizante de todo lo que conforma nuestra
:onducta o incide en ella. Los preceptos no son valiosos por
ıer preceptos. Como todas las demás realidades humanas
ıueden tener valor o carecer de él. Es el hombre, con una
:onciencia lúcida en cada momento de su vida, quien los
:valúa a la luz de su fin último o, como decíamos al princi-
ıio, de su actividad fundante. El bien último del hombre
:onstituye su valor moral fundamental. Las demás realida-
les, proyectos, tendencias, etc. serán valiosas en la medida
en que participen del valor fundamental por acercarnos a él.
Ahora nos resulta más claro comprender por qué toda ética
y concretamente nuestra ética, arranca de una "opción de
valor". Podríamos decir también que arranca de una deter-
minación del sentido de la vida humana.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Dialoguen y respondan en pequeños grupos las siguientes preguntas:**

   — **¿Busca el hombre actual, por encima de todo, su perfección?**

– ¿Busca más bien la seguridad y el placer, mediante el dinero?
– ¿Cómo concebimos la perfección humana, individual y colectivamente?

Pongan ejemplos a sus respuestas.

2. Organicen una plenaria para exponer las respuestas de cada grupo a las preguntas anteriores.
3. Realicen una encuesta entre amigos o jóvenes de su edad sobre lo que entienden por moral, la importancia que le dan y los principales valores morales que estiman. Seguidamente evalúen los resultados.

Personales:

1. Elabore una redacción sobre los distintos motivos por los que la juventud actual no presta mucha atención a la moral, y dé su opinión al respecto.
2. Exponga en una hoja qué entendemos por moral y cuál es su importancia en la vida humana.
3. Elabore una definición personal de "valor moral" y explíquela.

2.3 LA CONCIENCIA

A lo largo de estas páginas hemos echado mano varias veces del término *conciencia*. Hemos hablado de un núcleo de conciencia, de una conciencia lúcida, de que somos conscientes, de que debemos tomar conciencia, etc. La conciencia es una realidad clave en nuestras vidas. En torno a ella gira la moralidad. Más aún, cuando optamos por la liberación o tratamos de iniciar una acción liberadora, comenzamos por exigirnos una toma de conciencia y hablamos con toda naturalidad de concientización. Veamos, pues, en qué consiste la conciencia.

2.3.1 ¿Qué se entiende por conciencia?

La conciencia es una realidad muy compleja. Dicha complejidad se manifiesta ya desde las mismas imágenes populares con que se alude a ella. Se la denomina "voz de Dios" que nos habla en nuestro interior, "gusano" que muerde y remuerde, "voz del alma". Cumple las funciones de "acusador", "testigo" y "juez" al mismo tiempo. Apelamos a ella en contra de los prejuicios o del legalismo exagerado, identificándola con la autenticidad, y decimos "en conciencia debo hacerlo". A veces identificamos la conciencia con la responsabilidad, cuando calificamos a alguien como un "hombre de conciencia". Otras veces nos referimos con este término al conjunto de principios fundamentales de orden moral y religioso que guían nuestra vida: "libertad de conciencia". Hablamos también de "buena conciencia" o "mala conciencia", para dar a entender la resonancia moral interior de nuestras acciones.

Las diferencias que aparecen en el sentido de la conciencia para el hombre primitivo y el hombre civilizado actual manifiestan esta misma complejidad. La conciencia del hombre primitivo es algo espontáneo; tiene más acentuado el carácter objetivo: proviene de la divinidad, de los

espíritus, de las leyes; es de carácter colectivo: existe una conciencia y una culpabilidad de grupo; y, finalmente, se exterioriza en imágenes plásticas de tipo mágico y ritual. Al contrario, la conciencia del hombre civilizado actual es refleja: consciente de sí misma; es más subjetiva: se identifica con el sujeto mismo; posee un carácter individual, y se siente forzada ante cualquier forma de exteriorización.

A través de los significados que tiene el término conciencia, de las imágenes con que se la representa y de la evolución que ha sufrido, descubrimos algunas notas que nos pueden ayudar a clarificar el ser de la conciencia. La conciencia corresponde a una actividad profunda, propia y exclusiva del sujeto humano. Es a la vez antecedente y consecuente a nuestros actos. Emite juicios sobre la bondad o maldad del comportamiento, justificándolo o reprobándolo.

En estas reflexiones estamos entendiendo la conciencia como *conciencia moral*. Sin embargo, la conciencia moral ya es una forma específica de conciencia. Previamente a ella, existe la que podríamos denominar *conciencia sicológica*. Esta es estudiada por la antropología filosófica y la sicología. El hombre es un ser consciente, es decir posee conocimiento reflejo de sí mismo como sujeto de sus propios actos. La conciencia, en este sentido, no es una función o facultad del ser humano, sino una característica esencial de su estructura orgánica. El hombre vive a la vez como sujeto y objeto de sí mismo.

No existe la conciencia como realidad independiente. La conciencia es *conciencia de algo*. Somos conscientes al poseer *contenidos* de conciencia, ya sean de tipo intelectual, volitivo o emocional. El conjunto de experiencias de la vida humana, en todas sus dimensiones, es centralizado por la conciencia. Gracias a ella se manifiesta la vida personal como una *totalidad unitaria*. Los actos que realizo se me

revelan como *míos.* La conciencia hace posible la afirmación del *yo* como centro unificante y dueño de los diferentes actos de un ser. Según sea el grado de lucidez, de atención, de amplitud, de intensidad que posean los contenidos de la conciencia, se puede hablar de grados a niveles de conciencia: consciente, subconsciente, inconsciente, conciencia amplia y estrecha, etc.

2.3.2 La conciencia moral

La conciencia, entendida como conocimiento reflejo del propio ser y de su operatividad, permite al hombre comprenderse a sí mismo como *poder ser,* como *proyecto.* Con esta misma idea iniciábamos nuestra reflexión ética. Volvemos a ella porque constituye no sólo el fundamento de la ética, sino antes todavía el fundamento de la conciencia moral. La conciencia moral es la misma conciencia síquica en cuanto establece una valoración de la conducta humana. Cuando el hombre no solamente comprende sus actos como propios, sino que los comprende con sentido de perfección, está ejerciendo su conciencia moral.

La conciencia moral surge como la comprensión de la conducta en referencia a un determinado canon de perfección. Este canon de perfección viene dado por el cuadro de valores que posee una persona. Por eso hemos hablado antes de los valores. Recordemos que describíamos los valores morales como aquellas cualidades que poseen determinado sentido de perfección para el hombre. La bondad y la maldad, que constituyen los polos de la actividad moral, no son otra cosa que la connotación de valor positivo o negativo atribuída a determinada conducta desde determinado canon de perfección.

Así entendida la conciencia moral queda resuelto el problema de si ella es una realidad autónoma o heterónoma. La conciencia no es *algo de* la persona o añadido a ella. Es la misma persona expresándose en su dinamismo esencial

hacia la plenitud de su ser. Las normas de la sociedad y los preceptos de carácter religioso constituyen puntos de referencia para integrar ese cuadro de valores con el que opera la conciencia; pero de ningún modo son *la* conciencia misma. La conciencia no es la voz de Dios o la voz de la justicia, sino la voz de mi ser profundo que se hace eco de algún principio divino o humano aceptado previamente como valor de perfección.

Con esto abordamos otro problema: ¿cuándo y cómo surge la conciencia moral en cada sujeto humano? Tradicionalmente, y de acuerdo con una concepción intelectualista de la conciencia, se ha venido aceptando que ésta aparece con el "uso de razón". Cuando el niño es capaz de razonar, comienza a distinguir entre el bien y el mal. Podríamos aceptar esta respuesta si estuviese claro el significado de "uso de razón" y si razón e inteligencia fuesen la misma cosa. Conforme a lo que hemos dicho de la conciencia, podemos afirmar que su aparición coincide o equivale a la aparición de la personalidad misma en cada individuo. ¿Cuándo comienza el niño, que es persona desde su concepción, a vivir o actuar como persona? La sicología evolutiva tiene en esto la palabra.

La conciencia moral como capacidad valorativa debe aparecer lógicamente cuando el niño es capaz de valorar su conducta. Ahora bien, la valoración moral en el hombre es una actividad dinámica siempre imperfecta y en vías de mayor desarrollo. El hombre nunca alcanza una conciencia moral perfecta y acabada. Precisamente porque nunca se cierran sus posibilidades de perfección ni la comprensión de la plenitud del ser humano. Distintos mecanismos sicosociales de "identificación", de "rechazo", de "idealización del yo", etc. intervienen en la conformación de la conciencia o de la personalidad consciente. Se trata del mismo desarrollo evolutivo de la persona.

Y así como en el desarrollo de cada persona existen

stados de inmadurez y procesos despersonalizantes, en el esarrollo de la conciencia moral no todo es lucidez y autoomía de juicio. Podemos hablar de una *subconciencia moal,* entendiendo por tal aquellas manifestaciones de la conciencia moral que no constituyen propiamente el núcleo de a conciencia, aunque cumplen papeles similares y a veces a suplantan.

Tenemos una manifestación de la subconciencia moal cuando la conciencia se manifiesta como "eco de la sociedad". Somos seres sociales y fruto de la cultura generada por la sociedad. La existencia social condiciona nuestra existencia personal. Cuando actuamos lo hacemos siguiendo unos patrones de comportamiento aprendidos y que operan inconscientemente en nuestro interior. El sociologismo moral ha llevado esto al extremo afirmando que únicamente existe la conciencia social. La conciencia individual no sería más que un reflejo o eco de la conciencia social. Sin aceptar esta postura simplista, debemos reconocer los múltiples condicionamientos sociales de la conciencia personal. Frente a ellos podemos asumir una actitud de lucidez y responsabilidad, valorando las pautas sociales para seguir una conducta auténtica. O podemos dejarnos llevar por ellos ciega y cómodamente, con una conciencia masificada, hasta convertirnos en uno más dentro del anonimato típico del conglomerado social.

Existen otras manifestaciones de la subconciencia moral. A veces se manifiesta como una "voz del inconsciente", cuya influencia en nuestra vida consciente ha sido resaltada por la sicología profunda. Otras como el "rol social" o papel que los demás esperan vernos representar en el teatro de la vida social. Así podríamos hablar de una "conciencia de religioso", "conciencia de filántropo", "conciencia de socialista", "conciencia de revolucionario", etc. La subconciencia puede aparecer también como "ideal del yo". El propio yo idealizado genera una serie de princi-

pios y pautas de comportamiento, sobre los cuales se mantiene seguro y cuya observancia se traduce en una especie de narcisismo moral.

Estas manifestaciones de la subconciencia moral pueden expresarse de diferente forma. Pueden suplantar la verdadera conciencia, dando lugar a una seudoconciencia moral como fenómeno típico de inmadurez. Pueden falsear los contenidos de la conciencia propiamente dicha mediante diversos mecanismos sicológicos como la proyección o la racionalización. Y pueden, también, integrarse armónicamente en la conciencia, si ésta acepta con lucidez los contenidos válidos de la subconciencia.

La génesis de la conciencia moral es, por tanto, difícil de precisar. Insistimos en que las conclusiones de la sicología son las más indicadas para clarificar este problema. La inexistencia de límites precisos entre la subconciencia y la conciencia moral nos impide tomar el desarrollo cronológico como indicador válido. La subconciencia cumple un papel de iniciación a la vida moral. Hablar de conciencia moral en un niño, aun cuando haya alcanzado el uso de razón, resulta muy impreciso. Afirmar que el adolescente ya posee una conciencia moral formada o que el adulto tiene conciencia madura, es algo que sólo podemos hacer después de analizar cada caso. La formación de la conciencia moral está sometida a un proceso tan largo como la vida misma.

2.3.3 La conciencia, norma de moralidad

Decíamos en el punto anterior que la conciencia moral es la misma conciencia síquica en cuanto realiza una valoración de la conducta humana. Gracias a la conciencia comprendemos el sentido de nuestros actos o, dicho de otro modo, captamos la relación de sentido (valor) que poseen frente a nuestras posibilidades y nuestros deseos de perfección. Por eso en nuestra conciencia realizamos una función valorativa. Ahora bien, a la dimensión de la vida humana

ue consiste en valorar la conducta la denominamos morali-
ıad. Recordemos lo que decíamos al hablar de la actividad
noral liberadora (2.1). La moralidad es la categoría aprecia-
iva de la conducta humana conforme a determinados valo-
es o principios.

Resulta obvia la íntima relación entre conciencia y
moralidad. Por eso la llamamos *conciencia moral.* Pero no
nos interesa ahora el hecho de la relación en sí, sino la for-
ma de relación. La conciencia es la fuente o el generador de
la vida moral. De ahí que no se nos ocurra definir como mo-
ral o inmoral un comportamiento animal. Si tratamos de
aclarar un poco el sentido de esta fontalidad o generativi-
dad moral de la conciencia, caemos en cuenta de que no es
la conciencia en sí esa causa generativa, sino que lo son los
contenidos de la conciencia. Decíamos antes que no existe
la conciencia como realidad independiente, que se tiene
conciencia de algo, que lo que existe son *contenidos* de con-
ciencia.

Pongamos un ejemplo. Ante un examen difícil dos
alumnos sienten el deseo de copiar para obtener buena
calificación. Han oído repetidas veces que el copiar es una
acción mala, deshonesta. Uno reflexiona, está convencido
de la deshonestidad del copiar y decide no copiar. El otro
duda, piensa que el copiar en esta ocasión no es deshonesto
porque el profesor ha puesto preguntas muy rebuscadas e
injustas, etc. y se decide a copiar. La conciencia está actuan-
do por igual en uno y otro caso. Pero varían los contenidos.
El contenido "copiar es deshonesto" se halla en ambas, pe-
ro en la primera es más firme que en la segunda y de carác-
ter absoluto. Por tanto son contenidos diferentes. El conte-
nido "las preguntas son injustas" aparece en el segundo ca-
so y falta en el primero. Lo que está definiendo la morali-
dad en cada uno y dando lugar a conductas diferentes, acep-
tadas como rectas en cada caso, son los contenidos de cada
conciencia.

Los contenidos de la conciencia actúan como norma de moralidad. Ellos tienen, por así decir, la última palabra. A ellos acudimos para saber la bondad o maldad de una situación determinada. Ellos están configurados por valores, principios, leyes, costumbres, intereses, etc. El juicio de la conciencia consiste en un enfrentamiento entre todos los contenidos que puedan tener relación con determinada acción o situación concreta. Si yo juzgara una acción con los contenidos de conciencia de otro, no estaría actuando como responsable mi conciencia moral; habría como una moralidad delegada y, en último término, una a-moralidad.

Para simplificar, en vez de hablar de contenidos de conciencia, hablamos de conciencia, sin más. Y decimos que la conciencia es norma de moralidad. La conciencia cumple el papel de norma *interior*. Hay también una norma exterior: la ley, el principio o el precepto, que analizaremos en el punto siguiente. La conciencia, por ser realidad subjetiva e interior, es norma subjetiva e interior. La conciencia establece para mí la moralidad de mis actos; pero no puede establecer la moralidad de los actos de otras personas. Mi conciencia no puede ser juez de los demás ni criterio absoluto y objetivo para los demás.

Profundicemos un poco más: ¿en qué consiste esa normatividad o fuerza normativa de la conciencia? La conciencia cumple una función manifestativa y otra autoritativa. *Manifiesta* la vigencia y aplicabilidad de una norma exterior o un valor objetivo en relación a una situación personal concreta. Además *obliga* y compromete a la persona con relación a aquella conducta que aparezca como debida. La conciencia tiene, por tanto, una importancia clave en nuestra vida. Constituye el núcleo profundo de nuestra existencia. De ahí su carácter sagrado e inviolable que exige el respeto absoluto por parte de cualquier autoridad. De ahí, también, el deber que se nos impone de cultivarla con esmero.

Ahora bien, para que la conciencia actúe perfectamente como norma de moralidad debe reunir las siguientes condiciones: ***rectitud, verdad y certeza.*** Se entiende por rectitud aquella actuación de la conciencia que es conforme con los principios y valores de la propia persona. La conciencia es recta cuando actúa con autenticidad. De lo contrario es una conciencia viciosa o torcida: actúa guiada por otros intereses distintos a los principios optados como valiosos. Se da esta conciencia cuando actuamos en forma precipitada —"inconsciente"— o maliciosa. Sólo la conciencia recta posee todos los derechos y los deberes de la conciencia como norma. Nos depara seguridad en el actuar y nos exige observancia absoluta.

Conciencia verdadera es aquella que está de acuerdo con la verdad objetiva, es decir que conoce y "comprende" la realidad de las situaciones y de los principios universalmente aceptados, y se mantiene acorde con ellos. De lo contrario será conciencia falsa o errónea. Esta característica entraña una gran dificultad para su operatividad debido a la dificultad misma de definir la verdad objetiva en el campo de la moralidad. De ahí la disparidad de doctrinas morales, con principios y normas diferentes, y a veces opuestos, entre ellas. ¿Quién puede decir que posee la verdad? Es más bien la búsqueda honesta y firme de la verdad lo que puede caracterizar una conciencia verdadera. Por eso no interpretamos la verdad objetiva como la ley (natural o positiva) o los principios de determinado credo religioso. Preferimos tomarla en un sentido más amplio, como el conocimiento y la comprensión de los principios más universalmente aceptados y de las situaciones objetivas.

Finalmente, por certeza de conciencia entendemos la seguridad en el juicio moral sobre determinada situación o en la posesión de los valores y principios que nos permiten realizar dicho juicio. Si en la conciencia existen dudas, es necesario salir de ellas antes de obrar. Sólo una conciencia

:ierta, al menos con certeza práctica, puede sei norma de noralidad.

Son pocas las personas cuya conciencia reúne estas :ondiciones en estado de madurez. A veces nos falta recti-.ud de conciencia, otras veces vivimos, culpable o inculpa-)lemente, en el error y con muchísima frecuencia la insegu-·idad o la duda distorsionan nuestros juicios morales. Esto ·in hablar de las desviaciones de la conciencia, que pueden ılcanzar grados patológicos. Cuando se habla de inmorali-lad o de falta de sentido moral, implícitamente se está ha-:iendo referencia a la conciencia. Hoy día existe una ten-lencia generalizada a justificar cualquier conducta acudien-lo al refugio sagrado de la conciencia. La norma objetiva ıa perdido prestigio en beneficio de la norma subjetiva. No)lvidemos las condiciones que le conceden a la conciencia :l derecho de ser verdadera norma.

!.3.4 Conciencia liberada y liberadora

El hombre primitivo es un ser oprimido. Cercano a a vida animal, no ha logrado asumir su propia vida con li-)ertad, como dueño de ella. Ni siquiera piensa en esta posi-)ilidad. Decíamos antes que posee una conciencia más bien :olectiva que individual. Las fuerzas extrañas de la natu-'aleza, la inmutabilidad de las costumbres ancestrales, el)oder mágico que lo rodea por doquier, el desconocimien-:o de las posibilidades que encierra su ser, etc. lo mantienen ıletargado en una vida de actos repetitivos. Su perfección y náxima aspiración consiste en la adaptación a la vida del ;rupo: ser como los demás y, si es posible, el mejor entre :odos, pero nunca diferente a los demás. Podríamos hablar le una alienación individual en favor del grupo. Los indivi-luos sólo cuentan como números del grupo; tienen valor en a medida en que contribuyen a que el grupo sea numero-;o y fuerte. Por eso la fecundidad en la mujer y la fuerza 'ísica en el hombre son los valores más apreciados.

Las costumbres y las leyes se cumplen sin objeción alguna. Su fundamento no reside en el mundo de los hombres, sino en el de los espíritus. La vida de cada individuo y de todo el grupo se halla sujeta al destino, entendido éste como la voluntad ciega o caprichosa de los dioses. El hombre, espontáneamente religioso ante un cosmos cuya naturaleza desconoce, cumple a ciegas las prácticas y disposiciones religiosas. La autoridad del jefe, del rey, del hechicero o del sacerdote es absoluta.

Si tuviésemos que caracterizar la conciencia moral del hombre primitivo, deberíamos compararla con la conciencia infantil. La rectitud moral consiste para ella en observar las pautas de comportamiento propias del grupo. En este sentido la conciencia individual está oprimida y suplantada por la conciencia grupal. Existe la conciencia individual como función orgánica; pero faltan los contenidos de conciencia singulares. Los contenidos de conciencia son colectivos e inmutables.

El despertar de la conciencia individual constituye un proceso sumamente lento en la historia de la humanidad, que coincide con el despertar del sentido de la libertad. El hombre se libera en la medida en que cobra conciencia de sus posibilidades, valores y derechos en los diversos ámbitos de la vida. El hombre actual se sabe sujeto de un sinnúmero de libertades (políticas, religiosas, económicas, morales, etc.) y, por lo mismo, se siente orgullosamente libre. ¿Qué sentido tiene entonces hablar de una conciencia liberada? ¿No se puede dar por supuesto que la conciencia del hombre contemporáneo es una conciencia libre?

Hablar de una conciencia liberada es lo mismo que hablar de un hombre libre. Y el hombre libre no es precisamente el exponente típico de nuestra sociedad subdesarrollada y dependiente. Ni lo es tampoco de la sociedad desarrollada de consumo. El hombre de la sociedad de consumo vive oprimido por los mecanismos de la estandarización y

masificación social. El hombre del Tercer Mundo sale poco a poco de una opresión socioeconómica más dolorosa para caer en lo mismo. Para poder calificar como liberada una conciencia es necesario que sus contenidos morales hayan sido asumidos en la libertad. Recordemos lo dicho al hablar de la subconciencia moral. El hombre masa, el que vive en el anonimato de la imitación y la adaptación social, carece de conciencia libre; porque carece de valores propios, de motivaciones singulares, del hábito de la opción responsable. Cree que es libre; pero no lo es: piensa como los demás, consume lo que los demás, reacciona como los demás y proclama la "libertad" como los demás.

La liberación de la conciencia exige un largo proceso de educación. Dicha educación tiene varias facetas. Se logra mediante la identificación de todas las motivaciones, los hábitos, las costumbres, las leyes, etc. que se han ido acumulando en la conciencia desde la infancia. Se logra también mediante el análisis de todos esos elementos con el fin de descubrir el valor moral que poseen. Exige, además, la opción y purificación permanente de los valores que guían nuestra conducta. Y no puede faltar la revisión continua de la actividad misma de la conciencia, con el fin de mantenerla en la rectitud. Sólo así podrá permanecer la conciencia por encima de todos los condicionamientos sociales, religiosos, económicos, temperamentales, etc. y será posible hablar de una conciencia liberada.

No pretendemos con esto presentar la conciencia liberada como una conciencia angelical, sobre la que no influiría ningún condicionamiento exterior. El hombre es un ser situado, encarnado, como decíamos al hablar de la persona humana. La libertad no reside en la carencia de condicionamientos, sino en la reacción consciente sobre los mismos condicionamientos. Yo no actúo libremente cuando carezco o porque carezco de motivaciones para una acción determinada, sino cuando, consciente de determinadas mo-

tivaciones, elijo la más conveniente y actúo en consecuencia. En ese momento se puede decir que soy dueño de mí mismo. Con la misma libertad de conciencia puedo ser un hombre profundamente religioso y observante de determinada moral, que ser totalmente ateo y observante de otra moral. Lo importante reside en que no me deje arrastrar por el ambiente, la tradición, la conveniencia social, la rutina, la facilidad, el placer, el simple provecho personal, etc.

Una conciencia liberada es factor inmediato de liberación a su alrededor. Por eso la acción de iniciar la liberación de una persona alienada —oprimida en su mismo ser personal— es denominada *concientización*. El oprimido que aún no sabe que está oprimido debe comenzar por tomar conciencia de su situación para poder superarla y liberarse de ella. En la perspectiva de liberación que hemos asumido desde el comienzo, la conciencia juega un papel clave. Luchar por la liberación de los demás, aun en el terreno estrictamente sociopolítico, resulta inútil si se deja a un lado la liberación de las conciencias, es decir la concientización.

El político suele apartar la moral de su camino. Busca el poder y se vuelve oportunista. Echa mano de la moral cuando le conviene y dice socarronamente que moral es un árbol cuando interfiere sus objetivos o descalifica sus procedimientos. La moral no es oportunista. Su objetivo reside en la perfección del ser, no en el éxito de los acontecimientos. Por eso el político tiembla frente al hombre libre, frente al profeta. La suerte del profeta es la muerte. Porque el profeta es "la voz de la conciencia", liberada y liberadora, que denuncia y anuncia. Y la voz de la conciencia libre es imposible callarla de otro modo.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. Elaboren una relación de frases en que aparezcan distintos significados ordinarios del concepto "conciencia". Indiquen a continuación de la frase el significado correspondiente.
2. Elaboren en grupos una relación de ejemplos de conciencia recta y torcida, verdadera y errónea, cierta y dudosa. Luego preséntenlos en plenaria e indiquen las consecuencias de cada tipo de conciencia para la vida moral madura.
3. Elaboren un periódico moral sobre el tema de la conciencia y su importancia en nuestra vida moral.
4. Con los resultados del ejercicio No. 5 de las actividades personales, elaboren unos cuadros generales de los condicionamientos que impiden la auténtica libertad de la juventud actual en el medio concreto en que vive.

Personales:

1. Responda las siguientes preguntas:
   - ¿Qué se entiende por conciencia moral?
   - ¿Qué relación existe entre la conciencia y los contenidos de conciencia?
   - ¿Cómo surge y se desarrolla la conciencia?
   - ¿En qué consiste la subconciencia moral y cómo se manifiesta?
   - ¿Qué condiciones se requieren para que la conciencia sea norma de moralidad?
2. Realice un esquema del contenido de este tema.
3. Escriba un corto ensayo sobre el siguiente tema: "Educación de la conciencia para la libertad".

4. Resuma en el espacio de una ficha las principales ideas expuestas sobre la conciencia moral.
5. Como estudiante, en su situación concreta, trate de descubrir los principales condicionamientos que le impiden ser realmente libre. (Puede hacerse anónimamente para facilitar la sinceridad).

2.4 EL DEBER Y LA LEY

El sentimiento del deber es algo que todos conocemos. Lo llevamos dentro desde niños y nos impulsa como una fuerza a obrar en determinada forma. Este sentimiento es encauzado a través de la ley. También desde niños hemos conocido la existencia de leyes o normas que nos son impuestas, con explicación o sin ella, y que nos vemos obligados a cumplir.

El hombre contemporáneo tiende cada día con más fuerza a desentenderse de las leyes morales. Numerosos fenómenos como el humanismo renacentista, el individualismo de la modernidad, la libertad de conciencia protestante, el subjetivismo iluminista, el sicoanálisis freudiano, los ataques de Nietzsche a la vieja moral, el situacionismo existencialista, etc. han corroído los fundamentos que tenía la ley dentro del orden moral tradicional. Son muchos los que pretenden constituir la conciencia individual en única norma de moralidad, desconociendo la normatividad exterior y objetiva de la ley. Para contrarrestar esta corriente, otros sobrevaloran la función normativa de la ley, dando lugar a una corriente moral legalista.

Ante esta situación y con la inquietud de estructurar nuestra vida moral bajo el signo de la libertad, pretendemos descubrir la función moral del deber y de la ley. ¿Cuál es el auténtico sentido personalizante y liberador de ambas realidades? ¿No están reñidas por naturaleza la ley y la libertad?

2.4.1 El sentido del deber

El sentimiento del deber surge de la aspiración hacia una determinada realidad que comprendemos como buena. Dicho con otras palabras, surge de la aspiración hacia un valor, hacia una realidad valiosa, moralmente hablando. Esta aspiración no es una simple tendencia orgánica, como el apetito instintivo de orden animal. Las tendencias orgáni-

cas brotan de necesidades orgánicas o biológicas. Las aspiraciones morales nacen de la valoración inteligente.

El deber consiste en una fuerza imperiosa u ordenativa. Dicha fuerza se desprende de la conexión necesaria o conveniente entre el bien supremo del hombre, su perfección y determinada conducta. Cuando yo descubro que el trabajo es necesario para alcanzar mi perfección humana como sujeto social, siento el deber de trabajar: una fuerza en el interior de la conciencia, opuesta incluso a tendencias orgánicas que me inclinan a la ociosidad. El animal no siente este deber. En él sólo operan las tendencias instintivas. Si quiero hacerlo trabajar, a un buey por ejemplo, tendré que forzarlo físicamente.

Resulta natural, por tanto, ese sentimiento que experimentamos con frecuencia consistente en que nuestro organismo se subleva frente al deber. Nos recuerda alguien cuál es nuestro deber en una situación determinada y reaccionamos negativamente con cara de disgusto. Puede ser que no aceptemos ese deber como *nuestro* deber. A menudo las personas dotadas de cierta autoridad sobre otras les imponen deberes que no son tales, sino simples conveniencias propias o de la sociedad. La vida social está plagada de ejemplos al respecto. Esto sucede con muchos de los "deberes" que el gobernante recuerda al ciudadano, el profesor al alumno, el patrón al obrero, el padre al hijo, el esposo a la esposa, el sacerdote al laico. Cuántos deberes de votar, acatar las leyes, guardar silencio, permanecer en casa, trabajar sin descanso, asistir a la iglesia, etc. no responden más que a conveniencias o intereses disimulados del rico sobre el pobre, del fuerte sobre el débil, del opresor sobre el oprimido. Todo mantenimiento de un orden establecido impone necesariamente deberes a quienes forman parte de dicho orden. Pero si tal orden no se asienta sobre un valor real y aceptado, no engendra ningún deber moral. Unicamente engendra un deber social o civil que se impone por la fuerza

de quien detenta el poder. De ahí surge "el cumplimiento ciego de la ley" como un supuesto valor para suplir la carencia de razones válidas o de valores reales.

Puede ser también que lo aceptemos como *nuestro* deber, pero que nos falte voluntad para cumplirlo. Ello responde, en este caso, a que la fuerza generada por la tendencia hacia determinado valor es inferior a otras fuerzas orgánicas opuestas. Sé, por ejemplo, que debo terminar un trabajo que prometí entregar hoy; pero me encuentro sin ganas y prefiero ver la televisión o charlar con un amigo. Otras veces nos vemos atrapados en un conflicto de deberes, sobre los que no tenemos claridad para definir el más imperioso. Siento el deber de unirme a mis compañeros en huelga y al mismo tiempo me siento obligado a seguir trabajando para no perder el sueldo del que depende mi familia.

El deber nace, repetimos, de un valor que me impone una conducta. Si tal valor no existe o es falso, tampoco existe, o bien es falso, el deber correspondiente. El cumplimiento del deber por el deber no tiene sentido. El deber existe cuando existe un bien supremo o bienes mediadores que "debemos" alcanzar. Su fuerza imperativa depende del grado de valor que posea el bien apeticido. Lo mismo que los valores, los deberes están sujetos a jerarquía. Mis deberes principales son aquellos que dependen del valor o del bien más sublime en mi vida. Y los valores se ordenan, como ya hemos visto, de acuerdo a la comprensión del hombre y de la vida que posee cada uno.

2.4.2 El sentido de las leyes o normas morales

Cuando los deberes son sentidos como tales por una colectividad, surgen las leyes. Una ley no es otra cosa que la expresión formal de un deber con carácter permanente. Sin duda esta formulación del ser de la ley será tachada de simplista por cualquiera. Y con razón. El tema de la ley ocupa

un lugar importante dentro de la moral tradicional y posee una complejidad y un interés social tan grandes que, desligándose de la ética, ha engendrado desde la antigüedad toda una rama del saber: el Derecho. Sin embargo, no nos interesa en estas páginas el estudio profundo de la ley. Unicamente pretendemos descubrir su auténtico sentido moral en perspectiva de liberación.

Tomamos el concepto de ley en su sentido amplio. Por eso no establecemos ninguna diferencia entre ley, norma, principio, precepto o mandamiento. Dejamos estas distinciones a quienes tengan algún interés de tipo jurídico. El hombre tiene necesidad de encontrar principios claros y absolutos que orienten su conducta en sociedad. Estos principios, una vez que son aceptados por la colectividad, garantizan el orden social y confieren seguridad a los individuos en su obrar. En este sentido tiene razón, tanto aplicado a los individuos como a las sociedades, el adagio antiguo: guarda la ley y la ley te guardará.

Ahora bien, el valor de la ley no reside en sí misma. Ella tiene una finalidad, busca un bien o un valor. Lo mismo que decíamos de los deberes, podemos afirmarlo de las leyes: éstas pueden tener valor moral o carecer de él, según estén o no al servicio de algún valor moral. Pongamos un ejemplo. El político proclama ante los ciudadanos el deber que tienen de votar. Se trata de un deber. Algunos están de acuerdo con él porque creen que es condición necesaria para el mantenimiento de la democracia (valor) y, en último término, para el logro del bien común (valor superior). Para ellos posee, en consecuencia, fuerza de norma o de ley moral, aunque no haya sido civilmente promulgada. Otros están en desacuerdo. Creen que el votar no es un deber, porque eso sólo llevaría a mantener el sistema político vigente con provecho para unas minorías poderosas. Para ellos no tiene fuerza de norma moral. Más aún, creen que el votar resulta perjudicial para el bien común y proclaman el valor y

el deber de abstenerse. Supongamos que el gobierno procla-
na una ley que obliga a votar a todos los ciudadanos mayo-
res de 18 años. ¿Posee esta ley fuerza moral para todos? Por
supuesto que no.

Con relación al juicio moral, la ley cumple una fun-
ción complementaria de la conciencia. Decíamos que la
conciencia es norma interior o subjetiva de moralidad: ella
nos dice lo que es bueno o malo para cada uno y en cada ca-
so. La ley es la norma exterior u objetiva de moralidad: ella
nos indica lo que es bueno o malo en general, prescindiendo
de los casos particulares. Sin normas o leyes generales no
se podrían establecer juicios universales sobre la conducta.
Y, consiguientemente, la ética como campo del saber care-
cería de sentido. Nadie podría juzgar la conducta de los de-
más. La ley moral corresponde a una conducta que las per-
sonas normales de una cultura o toda la humanidad aceptan
como exigida para alcanzar la perfección humana a nivel
individual y social.

En cuanto norma exterior y objetiva, la ley se me im-
pone con fuerza. Ella me sale al paso como juez inflexible
cuyos dictados y sentencias debo acatar. Se introduce en
mi conciencia como un contenido préciso con el que debo
contar, independientemente de mis gustos o conveniencias.
Y del mismo modo se impone a los demás. Por tal razón
nos sirve a todos de norma. Corresponde a la conciencia
individual estudiar cómo aplicarla a cada situación, tenien-
do en cuenta los demás contenidos de conciencia. Pero
no puede prescindir de ella ni eliminarla por el hecho
de que en una situación determinada no se sienta dispen-
sada de cumplirla.

Existen dos posturas extremas, ambas equivocadas,
frente al valor de la ley. Una consiste en tomarla por nor-
ma absoluta. Es el legalismo de aquellas personas que de-
fienden la obediencia ciega a la ley como máximo criterio
de perfección moral. Sacrifican cualquier valor, aun la vida

misma de las personas, al cumplimiento literal de la ley. Otra postura consiste en privar a la ley de todo valor como norma moral, para reservarlo únicamente a la conciencia. Cada uno y en cada situación debe obrar conforme a los dictados de su conciencia. Se trata de un subjetivismo moral que lleva al extremo los postulados de la moral de situación y la valoración de la persona humana. Ambas posturas son desviadas. La conciencia es norma y la ley es norma. Una es interna y otra externa. Ambas deben conjugarse para hallar la moralidad de cada conducta concreta. Ciertamente que la ley tiene un carácter secundario con relación a la conciencia, puesto que en último término es la conciencia, es decir la persona humana singular, la que emite el juicio moral sobre su conducta.

Las leyes pueden ser formuladas en forma positiva o negativa. Es decir, pueden ser imperativas o prohibitivas. Se puede decir "respeta la vida del otro" o "no mates a otro". La moral de los siglos pasados solía ser prohibitiva, negativista. Hoy se prefiere una moral indicativa, abierta, integrada por preceptos positivos. La sicopedagogía nos ha hecho ver la gran importancia de presentar los deberes en forma positiva. Un código de preceptos negativos resulta opresor para la conciencia.

Lo mismo sucede cuando la ley moral es detallista. El casuísmo moral ha tenido efectos desastrosos a lo largo de la historia. A veces se ha querido delimitar todas las posibles alternativas de una conducta, con el fin de eliminar al máximo los riesgos de duda. Esto es inhumano y despersonalizante. La ley moral debe tender a prescribir sólo los deberes más generales o universales; no debe ser detallista. Debe dejar abierto un amplio campo a la conciencia de las personas. De lo contrario éstas terminarán por rechazar las leyes.

Para resumir, insistimos en que la ley ha de ser expresión del deber que brota de un valor moral. Ella ilumina el

ıeguimiento de los valores y nos invita con exigencia a prac-
:icarlos. La observancia de la ley debe nacer del interior de
a persona. El cumplimiento ciego o forzado de la ley carece
le valor moral. En la letra de la ley hay que descubrir y
:umplir siempre el espíritu de la ley.

?.4.3 Ley positiva y ley natural

Tomás de Aquino definió la ley como una "ordena-
:ión racional, encaminada al bien común, promulgada por
quien tiene a su cuidado la comunidad". Se trata, como he-
nos visto, de una orden o formulación de un deber. Dicha
orden debe ser racional, es decir conforme con los postula-
los de la razón humana. Debe pretender la obtención de al-
;ún bien para las personas a quienes se dirige. Decíamos
ıntes que la ley sólo tiene sentido en función de algún bien
) valor. Debe ser promulgada, o sea propuesta en público
:on carácter imperativo, por quien está al frente de la co-
nunidad con autoridad sobre ella.

Esta definición de ley responde directamente a la ley
positiva. Se entiende por tal la ley establecida por la libre
voluntad de un legislador. El hombre religioso distingue en-
re ley positiva divina, impuesta y revelada directamente
por Dios, y ley positiva humana, promulgada por la autori-
lad humana, civil o eclesiástica. Para que determinada ley
positiva tenga fuerza moral, es necesario que sea auténtica
ey, es decir que cumpla los requisitos enunciados antes en
a definición.

Además de la ley positiva, se ha aceptado comúnmen-
e otra ley: la natural. Ella responde a aquellas disposiciones
) tendencias de la naturaleza humana dirigidas hacia su pro-
pia perfección. Hay tendencias enraizadas en nuestra misma
ıaturaleza, y por tanto comunes a todos los hombres, que
ıos mueven hacia la práctica de algunas conductas acepta-
las espontáneamente como buenas. Por ejemplo, la conser-
vación de la propia vida, el amor a los familiares, el respeto

ı la vida y a los derechos de los demás, el deseo de saber, ›tc.

¿Cómo precisar el contenido de la ley natural? Es de- :ir, ¿qué leyes morales son naturales o cómo descubrir el ıustrato de ley natural que encierra una ley positiva? Res- ›onder a estas preguntas no es nada fácil. La dificultad sur- ;e del mismo concepto de ***naturaleza humana.*** Decimos que ›e trata de tendencias de la naturaleza humana. Pero, ¿cuá- es de todas las tendencias naturales que hay en nosotros ›on verdaderamente humanas, propias del ser inteligente]ue es el hombre? Muchas de nuestras tendencias naturales ›on comunes con los vegetales o los animales, es decir per- :enecen a toda naturaleza orgánica o animal. Así, por ejem- ›lo, la tendencia a nutrirse, a reproducirse, a defenderse an- :e el peligro, etc. Todos los instintos constituyen tendencias ıaturales. Pero no podemos calificarlos de buenos o malos, noralmente hablando, sino en sentido amplio en cuanto ›on mecanismos de la misma naturaleza para su conserva- :ión y desarrollo.

Cuando hablamos de ley moral natural estamos refi- ·iéndonos a tendencias naturales —carácter de ley natural—, ›ero que dicen relación al perfeccionamiento integral del ıombre —carácter moral—. El juicio sobre esta relación de ›erfeccionamiento se halla en función de la concepción del ıombre que cada uno posea. No todos entendemos lo mis- mo por naturaleza "humana". Esta es diferente para un ma- terialista y para un espiritualista, para un evolucionista y pa- ra un creacionista, etc. Tendencias naturales que a uno pue- den resultar positivas para la perfección del hombre, a otro pueden aparecer como negativas.

Más aún, en las últimas décadas se ha insistido en to- mar el concepto de naturaleza humana en sentido dinámico y no estático. Tradicionalmente, sobre todo antes de que el evolucionismo se abriese camino, la naturaleza humana, co- mo la naturaleza de todos los demás seres, se concebía co-

mo algo acabado y permanente: los hombres somos iguales por naturaleza en todos los tiempos. Resultaba lógico deducir que las tendencias naturales y leyes morales naturales fuesen también las mismas. Hoy tenemos otra forma de concebir nuesta naturaleza y acentuamos lo propiamente humano del hombre. Hablamos del hombre como posibilidad, proyecto, existencia, etc. Con ello queremos indicar que a diferencia de los demás seres somos naturaleza abierta, vivimos haciéndonos.

Consecuentes con estas ideas no podemos determinar ni enumerar cuáles son las leyes naturales. No se trata de un código claro e inmutable. Nuestra concepción de la naturaleza humana ya quedó expuesta al hablar de la persona. Todas aquellas tendencias que brotan naturalmente en nosotros buscando el desarrollo de nuestro ser, individual o colectivamente hablando, teniendo en cuenta sus múltiples dimensiones, pertenecen a la ley natural.

2.4.4 La liberación de la ley

Que la ley constituye un peso para el hombre es un pensamiento espontáneo y común. La ley actúa sobre cada uno de nosotros como un juez severo que nos recrimina cuantas veces intentamos escapar a sus dictámenes. Con relación a las leyes civiles hay pueblos que poseen el hábito de respetarlas. Nosotros poseemos el hábito opuesto. Estamos tan acostumbrados a infringirlas que ya no las percibimos más que como un obstáculo a superar. "Hecha la ley, hecha la trampa", decimos irónicamente para burlarnos de su debilidad. O bien, dejamos su cumplimiento para quienes por carecer de recursos económicos no pueden liberarse de ella: "la ley es para los de ruana". Esta actitud frente a la ley civil se proyecta frente a la ley en general. Y nuestra moralidad termina poniéndose al servicio del oportunismo, es decir termina por no ser moral, sino interés.

La culpa de esta situación la tenemos a veces nosotros mismos, por falta de responsabilidad moral. Otras veces la tienen los legisladores, que promulgan leyes injustas, y por tanto inmorales. Y en muchos casos tienen la culpa los mismos moralistas, o teóricos de la moral, al pretender el cumplimiento casi ciego de la ley como si en ello residiese la clave de la perfección. No es un fenómeno raro que cuando en algún momento de la vida, sobre todo en la juventud, nos sentimos atraídos por algún ideal de perfección, sean las mismas leyes sociales y las normas disciplinarias de las instituciones las que impidan la consagración práctica a dicho ideal. Sentimos entonces la necesidad de liberarnos del peso de la ley y nos rebelamos contra todo lo que suene a autoridad.

La ley, decíamos antes, tiene sentido en cuanto formulación de un deber general. Y el deber es expresión de la tendencia hacia un valor de perfección. ¿Qué sentido tiene entonces hablar de liberación de la ley? Podemos decir que ninguno. Mientras la ley mantenga su ser auténtico y cada uno de nosotros observe una conducta moral responsable, la ley constituirá una garantía y un camino seguro de perfección. Será garantía de libertad y, por tanto, medio de liberación. De lo que sí debemos liberarnos es de la ley que nos resulte opresora.

La ley natural, por esencia, tiene que ser liberadora. Está constituída por las tendencias espontáneas que buscan el bien del hombre mediante el desarrollo de todas sus potencias, a nivel individual y social. El desarrollo humano no puede estar en contradicción con la liberación humana. La liberación es una dimensión del ser personal, que debe conjugarse con las demás dimensiones. Una liberación absoluta, como si fuéramos ángeles, no tiene sentido en el hombre. El seguimiento de las auténticas leyes naturales nos perfecciona y, por tanto, nos libera. Existen conductas, ligadas a los instintos animales o a las tradiciones de una so-

ciedad, que son consideradas a veces como leyes naturales: por ejemplo, el mantenimiento de la propiedad privada, la observancia de los ritmos orgánicos en la procreación, etc. Allí donde personas prudentes, formadas y bien intencionadas descubran dudas en lo que pueda tomarse como propio de la naturaleza *humana,* debemos evitar la formulación de una ley natural.

La ley positiva, de cualquier género que sea, tampoco puede constituir obstáculo a la liberación personal ni a la liberación social. Por definición pretende el bien de la comunidad; y éste no puede ir en contra del bien de cada una y de todas las personas que integran la comunidad. Puede contrariar los intereses egoístas de los individuos; pero no su desarrollo y perfección humana. Precisamente para asegurar el desarrollo ordenado de todos, y no los intereses de unos cuantos, ha surgido la ley. Pensar que la sociedad abandonada a los deseos de cada uno, sin leyes, alcanzaría este objetivo, constituye la base de la utopía anarquista. Del mismo modo es utópico pretender que con el desarrollo de la sociedad comunista se logrará algún día prescindir del estado y del derecho.

La ley positiva se vuelve opresora cuando no cumple las condiciones de la auténtica ley que veíamos en la definición. Más aún, puede llegar a convertirse en el sostén de un estado de opresión social generalizado. Es el caso de los sistemas dictatoriales, capitalistas o comunistas que abundan en nuestros países. Por otra parte, la fuerza que posee el capital en la sociedad actual y la concentración del poder económico en pocas manos o en unas cuantas naciones, hace que la promulgación de las leyes y su cumplimiento gire en torno a los intereses económicos de los más fuertes. Este fenómeno introduce una nueva problemática en torno al valor de las leyes civiles y su obligación en conciencia.

No podemos entrar a discutir las consecuencias prácticas de esta situación. Unicamente recordamos algunos

principios básicos que pueden orientar la reflexión y la opción personal. Si la ley positiva no cumple las condiciones de la verdadera ley, no obliga en conciencia y debemos luchar por su derogación. Puede suceder que no sea una ordenación racional, o que quien la promulgó no sea autoridad legítima, o que pretenda el bien de unos cuantos en perjuicio de otros, etc.

Además, la ley positiva está supeditada a la ley natural. Cuando los derechos y los deberes normados por una ley positiva estén en pugna con derechos o deberes de orden natural, éstos prevalecen sobre aquéllos. En este sentido, por ejemplo, una ley civil que defienda absolutamente la propiedad privada queda sin valor moral en una situación social de miseria donde algunas personas no alcanzan el desarrollo físico, síquico y cultural normal de nuestro tiempo.

Por otra parte, entre las leyes positivas existe una jerarquía que debemos observar. Unas leyes poseen mayor fuerza moral que otras, debido a que son expresión de deberes más profundos, urgentes y valiosos que otros. De acuerdo a la jerarquía de valores, se jerarquizan a su vez las leyes. Una ley en defensa de la salud pública tendrá prioridad sobre otra que regule la diversión, por ejemplo. No puede obligarse a una persona a usar las armas, ni siquiera en caso de guerra legítima, si sus valores religiosos (su conciencia) le prohiben absolutamente el matar a otro.

La degradación de la ley, puesta lamentablemente en la mayoría de los casos al servicio de los grupos poderosos de la sociedad, tanto en su formulación como sobre todo en su aplicación, nos ha hecho tomarle aversión. La ley moral se ha identificado habitualmente a las leyes positivas de una determinada confesión religiosa. Esto también la ha desprestigiado. Es necesario redescubrir en cada ley el "espíritu de la ley", el valor que impone o protege. "La letra mata, el espíritu vivifica". Este principio que la nueva libertad del espíritu cristiano sustentó en su nacimiento contra el

legalismo y el ritualismo judío, es necesario recordarlo hoy con toda vigencia.

El hombre libre busca el espíritu de la ley y lo sigue, porque es espíritu de libertad. No le interesa la letra de la ley. El cobarde y pusilánime busca la protección de la ley, de su letra. La observa en detalle y cree que por eso ya está salvado. El poderoso echa mano de la ley contra el débil, para oprimirlo con más facilidad y "legalmente". Es necesario liberarse de la ley como letra muerta y como instrumento "legal" de opresión. El verdadero espíritu de la ley puede encontrarse en la ley, fuera de ella o contra ella. Y es únicamente el espíritu, es decir el valor moral, el que nos hará libres.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Precisen en pequeños grupos cuál es la función de la ley en la vida moral y en qué consiste la liberación positiva de la ley. Luego discutan las conclusiones de los grupos en una mesa redonda.**
2. **En coordinación con el profesor de Religión, organicen un debate sobre la doctrina cristiana en torno al tema de la ley y el espíritu.**
3. **Preparen un sociodrama en que aparezca el conflicto entre la ley y la conciencia como normas de moralidad.**
4. **Lean la** Fundamentación de la metafísica de las costumbres, **de M. Kant, y analicen:**
   - **¿Qué entiende Kant por el deber, qué puesto le concede en la moral y qué tipos de deber distingue?**
   - **¿Qué relación establece entre el deber, la voluntad y la ley?**

- ¿Cómo entiende la moralidad?
- ¿Qué papel ocupa la razón en la moral?
- ¿Qué son los imperativos y cómo se clasifican?
- ¿En qué consiste la felicidad y cómo alcanzarla?
- ¿Qué valor concede a la libertad?

Personales:

1. Explique la mutua dependencia existente entre el deber y la ley.
2. Ponga tres ejemplos diferentes en que se vea con claridad cómo todo deber se deriva de un valor.
3. Escriba una redacción sobre este tema: "El verdadero espíritu de la ley puede encontrarse en la ley, fuera de ella o contra ella".

2.5 LA CONDUCTA MORAL

2.5.1 Nuevo enfoque

La ley es norma para nuestros actos. La conciencia es norma para nuestros actos. Los conceptos bueno y malo se aplican a los actos. Los actos que realiza el sujeto humano constituyen el término al que se dirige la moralidad como a su objetivo. Los actos son, por tanto, el objeto de la ética (prescindimos de la distinción clásica entre objeto material y formal).

Aunque se pueda definir la ética como la parte de la filosofía que trata de los actos morales, lo que realmente importa a la ética es *el hombre mismo* en cuanto que se expresa en una conducta responsable. Es el hombre sujeto de conducta, y no un simple realizador de actos instintivos como el animal, el que nos interesa en nuestras reflexiones éticas. De ahí que pongamos el énfasis siempre en el hombre total, en su personalidad moral. Los actos son actos de un sujeto. Y es el sujeto, dueño de sus actos, quien se hace acreedor a la sanción moral.

Los actos constituyen ciertamente la expresión más plástica y manejable de la conducta moral. Por facilidad uno está tentado a quedarse en el juicio de los actos. Esto ha hecho caer en el casuísmo a los moralistas de los últimos siglos. El moralista, después de sentar los principios generales, pasaba a analizar todas las formas posibles de violar el principio o la ley, poniendo como ejemplo los casos más inverosímiles.

Una ética que pretenda ponerse al servicio del hombre libre y responsable deberá adoptar una nueva postura. El acto humano es la expresión del choque de un ser personal complejo con una situación o realidad determinada. Lo importante, entonces, moralmente, no es el acto concreto, sino el modo de enfrentarse de esa persona. De ahí el or-

den que proponemos para la reflexión sobre este tema, buscando un enfoque personalista y dinámico:

- ¤ opción fundamental
- ¤ actitudes
- ¤ compromisos
- ¤ actos
- ¤ situaciones
- ¤ estructura biosíquica

La libertad y la responsabilidad disminuyen en ese mismo orden. A nivel de la opción fundamental son máximas, mientras que a nivel de la estructura biosíquica son mínimas.

2.5.2 La opción fundamental

Decíamos al hablar del afrontamiento que la verdadera firmeza del ser personal se manifiesta a través de sus opciones maduras. Cada uno de nosotros realiza gran cantidad de actos y toma muchísimas decisiones a lo largo de la vida. Muchos de estos actos y decisiones parecen no tener nada que ver entre sí. Cuando pretendemos alcanzar un objetivo preciso, nuestros actos se revelan concatenados entre sí y justificados por dicho objetivo. Cuando carecemos de objetivo y tomamos decisiones al azar, nuestra actuación resulta caprichosa y carente de lógica. El padre consciente de la educación que debe dar a su hijo complacerá sus gustos en algunas ocasiones y en otras lo castigará, jugará con él unas veces y otras lo dejará solo, lo consolará y lo corregirá; pero todas estas acciones obedecerán al mismo interés: educarlo. El padre inconsciente de su deber como educador podrá hacer las mismas cosas, pero éstas obedecerán a su estado de humor o de fatiga, y resultarán incomprensibles para el hijo.

Ahora bien, detrás de todos los objetivos que pretendemos a lo largo de la vida se encuentran determinadas

opciones de valor que constituyen su justificación. Y entre todas las opciones debe existir una que sea la fundamental. Se trata de una opción que brota de lo más profundo de nuestra personalidad y marca el ideal supremo de nuestras vidas. Cuando un hombre vive obsesionado por la comodidad, el placer y el dinero, es porque su máximo ideal, su mayor felicidad consiste en disfrutar la vida y tener todo lo que se le antoja. Esa es su opción fundamental, explícita o implícita. Cuando otro hombre ha consagrado su vida al servicio de los pobres,sin importarle para nada las privaciones que su forma de vida le depara, ha realizado tambien una opción fundamental.

La opción fundamental colorea y define toda la existencia. Abarca todas las opciones secundarias y condiciona los actos de cada día. Es ella la que orienta y da sentido a toda la vida. Carecer de opción fundamental equivale a vivir sin proyeccion definida, sin sentido, a la deriva. Son muchas las personas que se hallan en esta situación, unas por temor a la opción, otras por dejadez o servilismo.

Por ser esta opción una decisión de toda la persona, sólo puede darse cuando se ha alcanzado una madurez suficiente, es decir después de la adolescencia. Sin embargo, se va gestando desde los primeros años de la infancia. El desarrollo de la personalidad en el niño condiciona paulatinamente su opción. Es en función de ella, es decir en función de que el niño y el adolescente descubran su fin último, como se debe orientar la compleja labor educativa de índole moral.

La opción última puede ser de índole religiosa: la opción por Dios como plenitud de ser y fin último de todas las cosas. Pero puede consistir también en el proyecto último o ideal de la propia realización en el orden natural: la felicidad natural, el establecimiento de una sociedad más humana, la sabiduría, etc. En cualquier caso, esta opción marca la dirección de todas nuestras obras.

Nuestro ser moral se define básicamente por su opción fundamental. De acuerdo a ella elegimos nuestros actos, conformamos nuestras actitudes, establecemos nuestros compromisos. Para valorar la conducta de una persona debo tener en cuenta su opción. No es que dicha opción justifique todos sus actos, prescindiendo de las normas de moralidad. Pero sí nos da un criterio de primer orden, puesto que nos permite ubicar un acto aislado en el conjunto operante de una vida responsable. El hecho de que yo me case por lo civil, tomado aisladamente, poco dice respecto a mi moralidad personal. Pero dice mucho si mantengo una opción responsable de tipo religioso que exige el matrimonio por la iglesia. Lo mismo puede ocurrir con el matrimonio religioso. Puede ser un creyente convencido, y entonces su acto será valioso. Puede ser un no-creyente que se casa así por conveniencia, y entonces el mismo acto será inmoral. La opción fundamental define el sentido último de un acto.

La opción fundamental no siempre es explícita. Uno se habitúa desde pequeño a interesarse por determinado tipo de valores y en la edad adulta vive rutinariamente tratando de alcanzarlos, sin otra razón consciente que la costumbre o la imitación social. El hombre masa de la sociedad de consumo es un brillante ejemplo de este fenómeno. El hombre masificado, el hombre perdido en la distracción cotidiana, el hombre sometido a la rutina de la producción y el consumo lleva una vida irresponsable. De poco sirve que sus actos aislados aparezcan como morales o inmorales. Hay en ellos una carencia de moralidad fundamental (a-moralidad), de mayor gravedad humana que la misma inmoralidad.

Una vida humana responsable se asienta sobre una opción fundamental explícita. Todos mis actos como persona y todas mis actitudes cobran sentido pleno cuando están orientados por un fin definido. Los mismos errores e inclu-

so las debilidades de cada día quedan absorbidos en esa buena intención fundamental que motiva todo mi existir.

2.5.3 Las actitudes

Podemos entender las actitudes como formas estables de comportamiento frente a determinados objetos o campos de la realidad. La actitud es una forma permanente de reaccionar frente a algo. Cuando decimos de determinada persona que posee una actitud abierta hacia los planteamientos religiosos, estamos afirmando que su forma habitual de reaccionar frente a lo religioso es positiva, de acogida. El que en un momento dado manifieste rechazo hacia una idea o un hecho religioso, no afecta su actitud básica de acogida. La actitud es una disposición habitual a la acción en una forma determinada.

El concepto de actitud tiende a suplantar en la moral actual el concepto clásico de hábito. Un hábito es una disposición permanente a obrar de una forma determinada. Esta disposición es adquirida, no natural. No debemos confundir los hábitos con el temperamento. Los hábitos se van adquiriendo a medida que se repite una forma de acción. Los hábitos pueden desarrollarse siguiendo la dirección de los instintos o de los rasgos temperamentales innatos. En este caso constituyen un complemento de la naturaleza. Pero pueden también surgir en contra de una tendencia natural. Yo puedo desarrollar en mí el hábito de la constancia a pesar de que mi temperamento me incline a la variabilidad.

Ya sea que hablemos de hábitos, ya de actitudes, constituyen en todo caso la forma estable como se concreta en el comportamiento la opción fundamental de la persona. De ahí la importancia que tienen en la vida moral. A través de las actitudes descubrimos la opción que las sustenta. Y además las actitudes dan razón de la bondad o maldad de los actos que derivan de ellas. No existen los actos aislados, que pudiéramos juzgar al margen del comportamiento

global de una persona. El actuar del hombre es histórico. Los actos se encadenan unos a otros y dan lugar a posiciones y actitudes definidas. De acuerdo a los valores optados resultarán las actitudes adoptadas y, de acuerdo a estas disposiciones habituales, surgirán los actos individuales.

El problema se presenta cuando las actitudes no concuerdan con la acción fundamental o los actos no responden a las actitudes. Todos vamos adquiriendo, voluntaria o involuntariamente, actitudes que nos disgustan y quisiéramos apartar de nosotros. Lo mismo sucede con los actos. Realizamos a veces acciones que nos avergüenzan cuando recapacitamos sobre ellas. No podemos olvidar la complejidad de nuestro ser personal, con sus zonas oscuras, sus tendencias innatas, sus momentos de cierta irresponsabilidad, etc.

En la génesis de las actitudes influye una serie de factores de muy distinta índole. Unos son innatos, como la constitución física, el temperamento, el humor. Otros son de orden educacional: comportamiento de los padres, costumbres de la vida familiar, satisfacciones y disgustos en las relaciones familiares, experiencias del colegio, etc. Hay factores de índole cultural, como los prejuicios racionales, los condicionamientos de clase, las exigencias laborales o profesionales. Y, por último, hay factores de carácter personal, como son los valores que cada uno se ha forjado, sus gustos y sus aspiraciones más íntimas.

Todos estos factores intervienen en la formación de nuestras actitudes. Antes, por tanto, de emitir un juicio sobre su moralidad, es necesario tratar de descubrir qué elementos propios o ajenos al sujeto están fomentando dichas actitudes. Conocer las causas de mis propias actitudes morales es un primer deber que se me impone si aprecio la responsabilidad sobre mis actos; ya que ellos brotan de las actitudes.

También los componentes que integran una actitud son diferentes. Mezclados con el componente cognoscitivo (conocimiento), encontramos el sentimental (sentimientos, emociones, afectos) y el instintivo (instintos y reacciones espontáneas). La actitud común de rechazo del dolor, por ejemplo, es instintiva y en nada enturbia el que yo, movido por ideales superiores de índole religiosa (componente cognoscitivo), confiera al sufrimiento un alto valor moral.

La moralidad de las actitudes nace de su relación con los valores. Los valores, habíamos dicho, están por encima de cada uno de nosotros; son valores independientemente de que yo los acepte o no. La aceptación de un valor puede ser meramente conceptual y puede ser conductual o práctica. Tenemos el primer caso cuando aceptamos con la razón la existencia de determinado valor, pero no orientamos conforme a él nuestra conducta. Defendemos, por ejemplo, a nivel teórico la justicia; pero en la práctica pagamos salarios de hambre, nos apropiamos de lo que pertenece a toda la sociedad, somos parciales en nuestros juicios, nos dejamos sobornar, etc. La aceptación es práctica, en el segundo caso, cuando orientamos todos nuestros actos de acuerdo al valor aceptado.

Según que una actitud busque o rechace la apropiación conductual de un valor, aparecen las virtudes o los vicios. Podemos definir la virtud como la actitud de apropiación y realización de un valor. Coincide esto con la forma tradicional de presentar la virtud: un hábito operativo bueno. Una persona virtuosa es aquella que se esfuerza en su vida diaria por realizar el bien, es decir por obrar en todo conforme a determinados valores morales. La virtud es una fuerza: la fuerza que nos motiva permanentemente a realizar lo debido. Recordemos que los valores engendran deberes. Si nuestras actitudes se orientan a la observancia práctica de los deberes, podemos hablar de actitudes virtuosas, o de virtudes sin más.

Lo contrario son los vicios: actitudes negativas frente a la encarnación conductual de los valores o actitudes de apropiación de los contravalores. El vicio también es fuerza; tiene la fuerza del hábito. Lo que distingue la virtud del vicio es la positividad o negatividad del valor encarnado por una actitud.

2.5.4 Los compromisos

El tema del compromiso tiene una importancia capital para nuestra ética, que pretende formar un hombre libre. Una persona puede poseer actitudes totalmente espontáneas, unas buenas, otras malas. Alguien es perezoso sin habérselo propuesto, simplemente porque su temperamento apático se ha desarrollado sin ningún control. Lo mismo que otro puede ser trabajador como simple resultado espontáneo de su temperamento nervioso. Unicamente se puede hablar de responsabilidad moral de estas conductas cuando ha habido una aceptación, explícita o implícita, del sujeto hacia el valor apropiado en ellas.

Podemos entender el compromiso como la opción con carácter estable por determinada actitud frente a una situación o realidad dada. Ante una situación de injusticia social, me comprometo o no, es decir adopto una actitud concreta y práctica o no. El compromiso hace que una actitud de carácter general se aplique a una realidad particular. Si mantengo una actitud de justicia, debo comprometerme en la solución de los problemas de justicia que encuentre.

El hombre, como ser creativo y responsable, se realiza en la medida en que se compromete. La vida es un permanente campo de lucha. A las mejores aspiraciones se oponen grandes y pequeños obstáculos que no las dejan prosperar. Si hablamos de la realidad social, todos estamos llenos de las mejores intenciones. Y, sin embargo, nuestra sociedad permanece corroída por el engaño, zarandeada por

la inseguridad, desgarrada por la miseria. Nuestras intenciones no se traducen en compromisos. Por eso somos incapaces muchas veces de alcanzar los objetivos propuestos con la mejor voluntad del mundo.

En orden a la apropiación de los valores, tanto para la sociedad como para el individuo, es necesario concretar las actitudes en compromisos. Para ello se debe comenzar por el estudio de las situaciones, las posibilidades y las dificultades. Si tengo, por ejemplo, como actitud el respeto a las personas, no puedo limitar mi compromiso a la no-intromisión en los problemas de los demás. Debo tener en cuenta que las personas son de carne y hueso, como yo, tienen ideologías, a veces antagónicas a la mía, viven enredadas en un juego social donde los derechos de unos chocan con los de otros, etc. Respetar a una persona implica aceptar su forma de ser, sus puntos de vista, sus exigencias, sus quejas, sus derechos. Más aún, implica hacer todo lo que esté a nuestro alcance para que también las demás personas los respeten.

El hombre responsable es un hombre comprometido. Desarrolla su libertad por medio de sus compromisos. Cualquier situación que surge en su vida lo encuentra comprometido. Y si es una situación nueva o inesperada, provoca una respuesta inmediata y comprometida. El hombre comprometido no espera la respuesta de la mayoría para dar la suya; no se apoya en la imitación ni en el anonimato. Ante cualquier acontecimiento responde con una respuesta personal a riesgo de ser señalado con el dedo o de ser condenado.

En el compromiso es donde se capta la verdadera moralidad de las conductas. Porque en él se dan valores, opciones y actitudes. El compromiso siempre es lúcido: es la respuesta de una persona. Y es además práctico: no queda en el nivel de las ideas o los deseos vagos. Una conducta rica en conciencia moral se teje a base de compromisos.

2.5.5 Los actos

El tema de los actos humanos ha sido tratado amplia y profundamente por los moralistas a lo largo de la historia. Se puede decir que constituye uno de los temas centrales de la ética, debido a que ésta siempre ha considerado los actos humanos como su objeto material. La ética siempre se ha propuesto estudiar los actos humanos.

En nuestro estudio hemos preferido ubicar el tema de los actos dentro de un marco más amplio: el conjunto de la actividad humana o de la conducta. De este modo los actos no se nos presentan como algo aislado y acabado, dispuesto ya para ser analizado. Los actos son las manifestaciones de nuestra vitalidad. Nos expresamos a través de nuestros actos. Pero cada acto surge envuelto y sostenido por una estructura vital muy compleja. Un acto puede ser el fruto de una opción, de una actitud, de un compromiso.

Al decir "puede ser" estamos indicando que puede también no ser, es decir que hay diferentes clases de actos. No posee el mismo carácter moral el acto de juzgar a un reo que el acto de hablar durante el sueño. Siempre se ha insistido en la diferencia entre actos *humanos* y actos *del hombre.* Se llaman actos humanos los actos propios y específicos del hombre, es decir aquellos actos deliberados por los que el hombre se distingue de los animales. Y se denominan actos del hombre aquellos actos realizados por el hombre que son comunes a los animales: por ejemplo, los actos biológicos o fisiológicos.

Para que un acto sea perfectamente humano debe darse en él pleno conocimiento y decisión libre de la voluntad. El conocimiento pleno implica advertencia y deliberación previas. La voluntariedad de un acto puede ser inmediata (voluntario elícito), cuando se trata de un acto de la voluntad misma, como los actos de querer, consentir, elegir, etc. Y puede ser mediata (voluntario imperado), cuando el acto

es ejecutado por otras facultades bajo el mandato y control de la voluntad, por ejemplo correr, comer, pensar, etc.

Son los actos humanos los que interesan a la moral; aunque sin olvidar que los actos del hombre pueden ser afectados con mayor o menor intensidad por la voluntad. Las técnicas orientales de autocontrol mental y fisiológico tienen mucho que enseñarnos al respecto. El límite entre lo voluntario y lo involuntario no es idéntico para todos ni inamovible. El hombre puede alcanzar grandes niveles de autocontrol. Depende del ejercicio que realice en tal sentido. Los hábitos, los instintos, las pasiones, los mecanismos orgánicos pueden ser en gran parte controlados si nos lo proponemos. Pero pueden también llegar a dominarnos si nos abandonamos a ellos.

Un acto humano es la expresión de un ser personal. Ya sabemos la riqueza de facetas y dimensiones que encierra en sí la persona. Cuando yo escribo una carta, saludo a otro, fabrico una mesa, curo a un paciente, etc., estoy expresándome en cada una de esas acciones. En ellas se da una temporalidad, pasado, presente y futuro, que es mi temporalidad. En ellas queda plasmado algo de mi genio, de mi carácter,, de mi situación, de mis valores, de mis sentimientos. Yo podría realizar un análisis de cada una de mis acciones, según estos aspectos. Bastaría filmarlas y proyectarlas detenidamente en la pantalla. Debido a mi personalidad, mis acciones son singulares.

Esto nos permite comprender la dificultad de valorar en su justo punto una acción humana. Detrás de ella se esconde toda la riqueza de una vida personal. En ella se expresa o se niega una opción fundamental, inconfesada, naciente o madura. Ella brota con frecuencia de una actitud, que puede ser espontánea o creada con gran esfuerzo. Ella es el resultado de un compromiso, al que responde con mayor o menor pureza o al que traiciona. Vemos así que la ética, en cuanto estudio de la moralidad de los actos humanos, no es nada simple.

2.5.6 Las situaciones

Una concepción de la conducta configurada simplemente por opciones, actitudes, compromisos y actos, sería totalmente idealista. En la realidad se mezclan a estos momentos de la conducta otra serie de factores que actúan como condicionantes. Entre ellos destacamos los condicionantes situacionales y los biosíquicos. Comenzaremos por los primeros.

El término situación corresponde a una serie de conceptos análogos. Puede significar colocación, posición, estado, disposición, circunstancia. Así decimos, por ejemplo, el país atraviesa por una situación económica difícil; Fulanita está muy bien situada; la empresa no está en situación de aumentar los sueldos; Colombia posee una situación geográfica privilegiada, etc.

En general podemos definir la situación, refiriéndonos a las personas, como la manera o el modo de estar en el mundo, en sus múltiples dimensiones. La situación afecta a la persona como un carácter modal: mi situación consiste en el modo como estoy anclado o inserto en el mundo. Este modo global se constituye a partir de un sinnúmero de modalidades, correspondientes a las relaciones que mantengo con el mundo: temporalidad, ubicación espacial, economía, fisiología, política, religiosidad, cultura, afectividad, etc., etc.

No nos interesa aquí hacer una sistematización de las diferentes situaciones que condicionan la vida humana. Unicamente pretendemos recordar que la conducta, nuestra conducta, se halla condicionada por las situaciones en que nos encontramos. Mis opciones, actitudes y compromisos dependen en gran parte de mi situación: histórica, cultural, familiar, afectiva, económica, etc. En mi comportamiento ético influye definitivamente el vivir en la riqueza o en la miseria, el ser hijo único o tener muchos hermanos, el po-

seer un alto nivel cultural o ser analfabeta, el vivir en el siglo XX o en el siglo XII, el ser profesional u obrero, el estar dominado por el odio o por la alegría, etc.

El puesto de la situación en la vida moral es tan importante que ha dado lugar a la aparición de una *ética de situación*. Se trata de toda una concepción y sistematización de la vida moral teniendo como referencia básica las situaciones para juzgar la moralidad de los actos. Los principios, los valores, las leyes deben ser interpretados desde las situaciones concretas. Lo que en una situación es moralmente positivo, puede resultar negativo en otra.

Sin aceptar una ética situacionista radical, que nos llevaría al completo relativismo moral, debemos reconocer que la situación es un factor clave dentro de la moralidad, tanto a nivel colectivo como individual. De hecho, la moral tradicional así lo acepta cuando admite las circunstancias atenuantes o agravantes. La incidencia de las situaciones en el juicio moral depende de la clase y la fuerza de aquéllas. Hay situaciones más universales, como la situación social de un país, y situaciones más particulares, como la situación económica de una familia. Hay situaciones duraderas, como una enfermedad hereditaria, y otras pasajeras, como la inconsciencia producida por una borrachera. Algunas situaciones inciden directamente en lo moral, como es la religiosidad, mientras que otras, como la alimentación, sólo poseen una incidencia indirecta.

En la tercera parte podremos ver en la práctica el influjo de la situación (sobre todo social) en nuestra ética. Recordemos por el momento lo dicho al principio de estas páginas sobre la encarnación de la persona humana. El hombre es un ser situado. Todas las dimensiones de su vida se dan en una situación determinada. Los valores, principios y leyes, aunque no dependan esencialmente de una situación determinada, cobran características e importancia distintas en cada situación.

2.5.7 La estructura biosíquica

El hombre es primeramente, como el animal, un ser biológico. Posee un organismo dotado de múltiples sistemas en perfecta coordinación: sistema óseo, muscular, endocrino, nervioso, digestivo, sensorial, respiratorio, circulatorio, excretor, reproductor. Este maravilloso organismo está dotado, además, de un siquismo complejo que le permite moverse en un orden de vida superior, denominado humano. El siquismo no constituye una estructura superpuesta. Es parte del mismo organismo biológico. Sin embargo, en el hombre ha alcanzado tal grado de desarrollo que pasa a constituir la fuente de una nueva forma de vida. La conducta humana es, en consecuencia, la resultante de toda la actividad orgánica "biosíquica". Si queremos entenderla con realismo, debemos comprender primero la estructura y el funcionamiento de todo el organismo humano. En estas páginas nos limitaremos a esbozar unos someros puntos de referencia.

Comencemos por las bases fisiológicas del comportamiento. Los mecanismos corporales que inciden en él se pueden reducir a dos grandes sistemas: el relacionado con el medio interno y el relacionado con los mecanismos de respuestas.

Con el concepto de medio interno nos referimos a todas las condiciones químico–térmicas y excitadoras del interior del cuerpo que dotan al organismo de un ambiente propicio: conjunto de sustancias–alimentos, productos de la secreción glandular y metabolitos procedentes de las funciones corporales que circulan en la sangre y en la linfa. Pensemos en la importancia que tienen para el comportamiento el metabolismo (la dieta alimenticia), la homeóstasis (constancia del medio para permitir el normal funcionamiento celular), las hormonas, las drogas sicoactivas.

El sistema relacionado con los mecanismos de res-

puesta tiene una base fisiológica muy compleja. En síntesis podemos mencionar el mecanismo receptor, concretado en los órganos de los sentidos, el sistema nervioso central y los mecanismos de reacción, concretados en los músculos y las glándulas. De todos, el sistema endocrino y el sistema nervioso son los más importantes para el análisis del comportamiento.

Esta estructura fisiológica constituye la base o el "fondo vital" sobre el que acontece la vida síquica. Ya dentro del siquismo podemos distinguir dos grandes niveles: el "fondo endotímico" y la "supraestructura de la personalidad". Denominamos fondo endotímico a esa capa de la vida anímica que surge de nuestro interior por debajo del yo consciente. Está compuesto, en primer lugar, por las vivencias pulsionales, que son los instintos y las tendencias: instinto de conservación, egoísmo, deseo de poder, necesidad de aprecio, tendencia a la venganza, impulso a la actividad, tendencia al goce, líbido, tendencia amatoria, deseo de saber, tendencias creadoras, tendencias normativas, tendencias trascendentes, etc. En segundo lugar, constituyen el fondo endotímico las vivencias emocionales: placer, dolor, aburrimiento, asco, saciedad, complacencia en el yo individual, emociones estéticas y místicas, etc. En tercer lugar, tenemos los estados de ánimo, que son sentimientos persistentes que nos manifiestan el estado general básico del hombre, en cuanto ser vivo, en cuanto yoidad o en cuanto ser comunicativo frente al mundo.

Por encima del fondo endotímico se encuentra la supraestructura personal o estructura superior de la personalidad. Está conformada por el "núcleo del yo" y se despliega en dos facultades: inteligencia y voluntad. Por medio de la inteligencia conocemos y valoramos la realidad; y por la voluntad decidimos y traducimos en actos las respuestas frente a la misma realidad.



Resumiendo y tratando de aplicar ya a la vida moral lo que hemos dicho, influyen con mayor fuerza en el comportamiento tres elementos: el pático, el intelectivo y el volitivo.

Todo el comportamiento tiene una base y una resonancia pática o afectiva. El elemento pático engloba las emociones, tradicionalmente denominadas "pasiones", y los sentimientos, a los que los escolásticos denominaban "afectos". En general engloba toda la vida afectiva. En ella encontramos primeramente el "talante" o "tono vital", que es el estado de afectividad básico y habitual de un individuo. Sobre el talante, o *pathos* fundamental, se ubica toda la amplia serie de los sentimientos, ya sean sensoriales, vitales, anímicos o espirituales. En lugar de eliminar de la vida moral todo lo que tenga relación con la afectividad, como han pretendido hacer las morales rígidas, es necesario mantenerlo como elemento integrante del comportamiento. El obrar humano no es pura inteligencia y voluntad; también es sentimiento, y muchas veces predomina el sentimiento ("el corazón") sobre el entendimiento.

Las pasiones o emociones tienen gran importancia en la vida moral. Santo Tomás la puso de relieve, refutando la concepción estoica que veía en las pasiones algo

malo y proclamaba como ideal la *ataraxia* y *apátheia.* Las pasiones son fuerzas positivas del ser humano que aumentan o disminuyen la lucidez y la voluntariedad de los actos: "cegados" por la pasión se cometen los mayores crímenes, y también con la pasión se coronan las más heroicas empresas.

El elemento intelectivo es otro integrante del comportamiento humano. Sin iluminación de la inteligencia no se puede hablar de comportamiento responsable, es decir autoposeído por la persona. La inteligencia cumple dos funciones en este sentido: advertencia, o conocimiento previo de lo que se va a hacer, y deliberación, o juicio sobre su conveniencia. Seguidamente actúa la voluntad.

Por el entendimiento conocemos los valores morales. Nosotros no actuamos de una manera ciega e instintiva, como los animales. Obramos con libertad, por medio de opciones; y esas opciones nacen de una iluminación interior. De ahí que el conocimiento del valor moral constituya un prerrequisito para la responsabilidad. Donde no hay conocimiento del bien, no puede haber libertad ni responsabilidad moral.

No debemos olvidar que nuestra inteligencia no actúa con absoluta indiferencia frente a los valores Está condicionada por numerosos "pre-juicios", ya sean de tipo afectivo, temperamental o cultural. De ahí la necesidad de insistir una vez más en la importancia de nuestras actitudes para la ordenación de la conducta. Ellas son las que nos inclinan a determinados valores o nos apartan de ellos. Para que la deliberación moral sea recta, la advertencia o el conocimiento previo debe ser lo más amplio, imparcial y profundo posible.

Finalmente, tenemos el elemento volitivo. En todo comportamiento responsable tiene que intervenir, mediata o inmediatamente, la actividad volitiva de la persona. La

voluntad es la que aúna y confiere "sentido" de comportamiento a todos los demás elementos. Podríamos decir que ella produce la "formalización" del comportamiento humano en cuanto responsable.

Tampoco la actividad volitiva del hombre se da en una situación pura. En ella intervienen fenómenos no estrictamente "voluntarios". La voluntad se sirve de mecanismos fisiológicos automáticos, tiende a seguir el curso de fuerzas instintivas a las que no siempre puede violentar, se acomoda a los reflejos, está condicionada por los sentimientos y las ideas. Sin embargo, en medio de toda esta gama de condicionantes, la voluntad opera como formalizadora de la acción responsable o "querida".

Como vemos, la estructura fisiológica y sicológica de la persona juega un papel clave en la vida moral. La medicina, la sicología evolutiva, la sicología diferencial, la sicopatología, la sicología profunda, la sicología dinámica, la sicología social tienen mucho que decir al respecto. Hoy no podemos construir una ética de la persona mediante simples deducciones lógicas a partir de principios universales y tradicionalmente aceptados. Nuestra ética debe tomar en cuenta todas las fuentes que actúan en el organismo humano.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Organicen un diálogo en mesa redonda sobre la posibilidad de proponer una opción fundamental válida para todos y cuál sería esta opción.**
2. **Elaboren una relación de hábitos frecuentes entre ustedes, e indiquen seguidamente si son positivos o negativos y por qué.**
3. **Presente cada grupo tres casos de la vida real donde apa-**

rezca claro el influjo de la situación en la valoración moral. Seguidamente discútanlos entre todos.

4. En coordinación con el profesor de Comportamiento y salud, realicen un diálogo sobre la incidencia de la estructura biosíquica en el comportamiento.
5. Investiguen en alguna de las obras que se recomiendan en la bibliografía final de esta parte, la concepción del autor sobre los puntos tratados en este tema.
6. Elabore cada grupo una cartelera sobre uno de los puntos tratados en este tema. Luego presenten a los compañeros las carteleras y comenten su contenido.

Personales:

1. Piense cuál es su opción fundamental y juzgue si es consciente, válida y firme.
2. Redacte una página sobre la siguiente afirmación: "En el compromiso es donde se revela la verdadera moralidad de las conductas".
3. Indique cuál es la diferencia entre los actos humanos y los actos del hombre, explicite su valor moral y ponga varios ejemplos de cada uno.
4. Realice una síntesis de cada uno de los puntos tratados: opción fundamental, actitudes, compromisos, actos, situaciones, estructura biosíquica.

2.6 MORALIDAD DE LA SITUACION LATINOAMERICANA

Toda ética es una reflexión sobre la moralidad de la conducta humana, en general. Pero nuestro interés reside en la moralidad del hombre latinoamericano. Porque estas reflexiones están orientadas al servicio del pueblo latinoamericano. Para responder a las inquietudes morales y sugerir nuevos caminos de moralidad a nuestro pueblo, debemos arrancar de nuestra situación concreta.

Al hablar de las situaciones, en el tema anterior, veíamos la diversidad de significados, más o menos amplios, a que responde este concepto. Aquí prescindimos de las situaciones individuales, así como de las correspondientes a grupos minoritarios. Unicamente tomamos como referencia aquella situación social que responde o afecta a la mayoría del pueblo latinoamericano en el momento histórico en que vivimos. Es la situación de un pueblo que pertenece al Tercer Mundo, un pueblo subdesarrollado, dependiente y oprimido, con una gran parte de su población marginada, hundida en la miseria, carente de los recursos mínimos necesarios para poder llevar una vida humana.

Emitir un juicio moral sobre una situación social no es nada nuevo. El hombre primitivo lo expresaba ya de diferentes maneras, al buscar, por ejemplo, en el comportamiento social la causa de las catástrofes naturales. El hombre, capaz de juzgar la conducta individual, puede lógicamente juzgar la conducta colectiva. La diferencia reside en que, así como en el juicio de la conducta individual es fácil identificar al responsable (el sujeto de dicha conducta), en la conducta colectiva se diluye y llega a perderse el sentido de la responsabilidad.

Nuestra situación social es calificada habitualmente con términos negativos. Leemos y oímos que es una situación inhumana, injusta, despersonalizante, opresora, etc.

Los términos socioeconómicos, como explotación, dependencia, marginalidad, biclasismo, colonialismo, subdesarrollo, etc. responden a una valoración marcadamente negativa. Todos reconocemos explícita e implícitamente que nuestra sociedad es inmoral. Rechazamos sus estructuras, denunciamos sus mecanismos, condenamos sus antivalores y desconfiamos de sus logros aparentes. ¿No estaremos exagerando? Muchas veces somos injustos con nosotros mismos; nos juzgamos con excesiva severidad, limitándonos a los aspectos negativos y exagerando su importancia.

Lamentablemente, cuando juzgamos de inmoral a nuestra sociedad no estamos exagerando. Mencionemos algunas situaciones que justifican esta apreciación. En primer lugar nuestra sociedad se caracteriza por la *opresión* de la persona: quienes poseen el poder económico —una minoría— explotan a las mayorías que carecen de él; quienes poseen poder político o cultural se aprovechan de los demás, los utilizan y no les ofrecen oportunidades. Las oportunidades de realizarse humanamente se basan en un sistema de ganancias salariales, mercantiles u ocasionales que exigen la renuncia a muchos valores. Un buen sueldo o una estabilidad laboral exigen venderse al sistema, cerrar los oídos y el corazón a problemas urgentes de otras personas, apoyar organizaciones y leyes que explotan a subalternos, etc. La opresión no es un concepto económico; es un problema vital que afecta todas las dimensiones de la persona. No es un problema de tener o no tener dinero, sino de poder ser, de tener aspiraciones y poder realizarlas.

Otra nota reveladora de inmoralidad es la *miseria* en que vive gran parte de nuestro pueblo. Seguramente quienes reflexionamos sobre este tema no la conocemos, o la conocemos de vista sin que nos afecte. Sólo quien ha vivido en la miseria sabe la carga de inmoralidad que entraña. El miserable carece de lo necesario para satisfacer las necesidades mínimas de una vida humana: alimentarse, vestirse, tener

cultura, atención médica, condiciones higiénicas, distracción. El miserable vive a veces peor que un animal; porque ve morir a sus hijos sabiendo que hay recursos, pero que a él se le niegan; porque se ve forzado a actuar en contra de sus valores; porque es consciente de la inhumanidad de su vida humana.

La *irresponsabilidad* del sistema es otro factor de inmoralidad. La complejidad de la estructura y los mecanismos de la sociedad moderna hace que se pierda la responsabilidad de su funcionamiento. Los ejemplos son innumerables: el tráfico de drogas, el abandono de los gamines, la desproporción entre el costo de la vida y los ingresos medios, la corrupción administrativa, la masificación de los medios de comunicación, la dependencia exterior, la destrucción del sistema ecológico, la criminalidad, la educación extranjerizante, la excesiva desigualdad de clases sociales, etc. etc. ¿Quién es el responsable de todo esto? ¿O quiénes son los responsables de cada situación particular? Ya estamos habituados a las denuncias sorprendentes que se disuelven en investigaciones interminables sin llevar a nada positivo. El burócrata se escuda en el sistema, y lo mismo hacen el patrono, el médico, el profesor, el prestamista, el chofer, el político, el barrendero, el carnicero y el policía. Nadie es responsable. Esta irresponsabilidad institucionalizada es un claro signo de inmoralidad situacional.

Para no alargarnos sólo mencionaremos otro revelador de la inmoralidad social: el *engaño* institucionalizado. Hay engaño en los medios de comunicación: por ejemplo, cuando falsean y parcializan la información, nos condicionan a consumir determinados productos, desorientan la opinión pública y masifican la cultura. Hay engaño en el gobierno: cuando los gobernantes buscan su propio provecho y el de sus allegados, las políticas responden a los intereses de la clase acomodada, las necesidades de la nación se subordinan a intereses extranjeros, los verdaderos proble-

mas se ocultan y el aparente orden social se obtiene a costa de la justicia violada. En la economía el engaño resulta casi permanente: las ganancias del capital se obtienen mediante la explotación de los obreros y la estafa de los consumidores, los intermediarios alargan interesadamente la cadena de los servicios, la publicidad vive del engaño y terminamos prácticamente todos por convertirnos en inconscientes consumidores del artículo de moda. Buena parte de la educación es vehículo de engaños: el interés de muchas instituciones educativas es puramente económico, los libros se han convertido en artículo de negocio editorial, la educación bancaria no deja lugar a una educación personalizada y los programas oficiales y la tecnología importada mantienen la ideología del sistema. ¿Existe también engaño en la religión? Hay dirigentes en la Iglesia que viven aliados con los grupos de poder económico y político; el proselitismo de algunas iglesias obedece a intereses proimperialistas; la evangelización encubre frecuentemente los verdaderos problemas de la comunidad. El deporte y la diversión se prestan también al engaño institucional, cuando son manejados y financiados en orden a distraer la conciencia de las verdaderas necesidades sociales.

Repetimos la pregunta: ¿quién o quiénes son responsables de esta situación? Encogernos de hombros o acusar al sistema y a las estructuras sociales no son respuestas aceptables. Si el hombre crea un estado de cosas, él es el responsable. Gran culpa han tenido nuestros antepasados. Pero no podemos desentendernos sin más del problema criticando a los antepasados. Hoy estamos redescubriendo nuestro pasado en busca de la identidad del pueblo latinoamericano. Al recordar los acontecimientos del pasado, somos muy dados a la crítica despiadada y al desprecio: antes de la conquista, todo está bien, el aborigen vive en un edén; con el arribo de los conquistadores comienzan nuestros problemas y en la Colonia se ubican las causas de todas nuestras desgracias actuales, reforzadas por la dependencia neoco-

lonial. Descubrimos así un pecado original que arruina las delicias de una vida paradisíaca y engendra la cadena de males que explican las deficiencias connaturales a la sociedad en que vivimos.

De este modo nos descargamos de una posible culpabilidad. Somos inocentes de lo que está sucediendo. La culpa la tienen nuestros antepasados y los pueblos extranjeros de quienes hemos dependido durante nuestra historia. Esto ha servido de base a algunos para hablar de una "a-moralidad" histórica: En América Latina nunca ha existido verdadera moralidad, ya que ha sido siempre un pueblo dependiente; nunca ha sido responsable de sus actos y situaciones, porque nunca ha poseído un proyecto histórico propio por el que haya debido responder y, por tanto, no somos inmorales, sino amorales.

Esta tesis es insostenible. Ciertamente nadie es responsable de aquellos acontecimientos causados por fenómenos naturales independientemente de nuestra voluntad. A nivel colectivo un pueblo puede que no sea responsable de las acciones de otros pueblos. Sin embargo, fuera de los acontecimientos que se nos imponen, existen muchos otros que dependen de nuestras decisiones. El campo de la responsabilidad, individual o colectiva, es tan amplio como el campo de la libertad.

Todos somos responsables de nuestra situación social. La responsabilidad de cada uno es mayor o menor, según el grado de participación en la vida social. Lógicamente, no es tan responsable de los problemas económicos un campesino marginado como un ministro de agricultura. Pero el campesino no puede desentenderse de los problemas para que los resuelva el ministro, ni mucho menos a la inversa. Puesto que somos personas, y no animales, todos tenemos un grado de poder, mayor o menor, para transformar el medio. Nadie posee un poder absoluto y nadie carece en absoluto de poder. Todos participamos de algún

nodo en la marcha del país. Participamos por acción (sea constructiva o destructiva) o por omisión. Si actúo, soy responsable de las consecuencias de mi actuación. Si no actúo, soy igualmente responsable de las consecuencias de no haber actuado. La desidia, el conformismo, la resignación, el desentendimiento, el silencio son actitudes tan inmorales como el soborno, el crimen, la estafa, el "serrucho", la usura, etc.

No somos responsables del pasado; pero sí lo somos del presente y del futuro. O, hablando en singular, *soy responsable* del presente y del futuro, de la situación de mi pueblo hoy y mañana. Nuestra situación es inmoral. ¿Qué puedo hacer por disminuir su inmoralidad? Debo optar primeramente por la moralidad, es decir por un proyecto de valor que me oriente y me motive en las actitudes y los compromisos concretos. Cambiar la situación social de un pueblo no es tarea fácil, ni se logra de la noche a la mañana. La sociedad perfecta es utópica y ucrónica (fuera del espacio y del tiempo). Pero algo siempre es posible. Y yo soy responsable de ese algo. Comenzaré entonces por definir mi opción fundamental y luego veré qué puedo hacer en mi vida y en unión con los demás para remediar la situación.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Elaboren un periódico mural donde se presente la situación social latinoamericana, en sus aspectos económicos, político, social, religioso y cultural. Luego dialoguen en mesa redonda sobre la moralidad de esta situación.**
2. **Traten de identificar en grupos el grado de responsabilidad de los jóvenes en la situación social y cómo pueden comprometerse en la búsqueda de soluciones.**

3. Lean alguna de las obras de F. Nietzsche citadas en la bibliografía y discutan en clase sus planteamientos éticos.

Personales:

1. Redacte un corto ensayo sobre esta frase: "El campo de la responsabilidad, individual o colectiva, es tan amplio como el campo de la libertad".
2. ¿Está usted de acuerdo con que "todos somos responsables de nuestra situación social"? Diga por qué e indique las consecuencias que tiene esto para su elección profesional o laboral.
3. Elabore una ficha sintetizando el contenido del tema.

2.7 LA ALTERIDAD COMO CONCRECION DE LA OPCION POR LA PERSONA

2.7.1 Concreción latinoamericana de la opción fundamental

Arrancamos de una opción fundamental: la persona humana. Al comienzo de estas reflexiones proponíamos a la persona como otridad fundante de nuestra ética, es decir como fundamento de todos los principios morales. Y afirmábamos que esto no resultaba evidente, sino que implicaba una opción de valor. Tomamos ahora esta opción de valor inicial como la opción fundamental de nuestro ser moral, que va a determinar nuestras actitudes y compromisos.

Ahora bien, la opción por la persona permanece todavía a un nivel abstracto. La persona es un valor universal que trasciende el espacio y el tiempo. Hemos de situar esta opción en nuestra realidad latinoamericana. ¿Cómo se traduce o especifica en nuestras coordenadas espacio-temporales la opción por la persona como valor absoluto y otridad fundante? Los inquietos por una opción rápida y eficaz en favor del pueblo oprimido disculparán el que nos demoremos un poco en estas reflexiones. Una ética liberadora y personalizante no puede reducirse a sentar cuatro o cinco compromisos revolucionarios elaborar una brillante arenga para la acción heroica.

La concreción de la opción por la persona la obtendremos contrastando el valor de la persona misma, como ideal de plenitud humana, con el estado de realización personal en que se encuentra el pueblo latinoamericano. La contrastación del ideal aspirado con la realización lograda nos permite conocer lo que falta aún por conseguir. Y es esto que falta lo que debemos enfatizar como aspiración concreta o inmediata. El horizonte de proyección del hombre latinoamericano no es el mismo que el del hombre europeo o norteamericano. ¿Por qué? Porque su situación y sus posi-

bilidades concretas de realización son diferentes. Nuestro horizonte concreto de proyección no se ajusta al horizonte de realización humana integral. Es mucho más estrecho y pobre.

Traducido esto a lenguaje común, queremos decir que el hombre medio latinoamericano —el obrero, el campesino, el comerciante, la madre de familia, etc.— puede aspirar a tener comida suficiente, vestido adecudo, casa propia, cultura básica, atención médica, libertad económica y política, etc. Pero al mismo tiempo es consciente de que muchas de estas cosas no las conseguirá nunca, ni él ni sus hijos. Existen barreras y fuerzas que menguan el horizonte de posibilidades. Las aspiraciones de unos chocan con las de los otros, y siempre los débiles —que son la mayoría— deben renunciar a sus aspiraciones.

Por eso cuando el filósofo habla y propone valores al pueblo, debe ser concreto, debe ubicarse en la situación condicionante, sin perder de vista el ideal de plenitud humana. Es precisamente la tensión entre situación y plenitud la que nos da la pauta para definir el criterio de concreción. Sabemos que lo de mañana puede ser distinto de lo de hoy; sabemos que lo dado no anula ni es idéntico a lo porvenir. Hay algo distinto, hay *otra* posibilidad. De ahí que invitemos al pueblo latinoamericano a cobrar una nueva conciencia: la conciencia de *alteridad*. El valor de la persona puede concretarse para nosotros en el valor de la alteridad. ¿En qué consiste esta conciencia de alteridad? ¿Qué significa la alteridad como opción?

2.7.2 La alteridad como ruptura con la mismidad

En primer lugar, y en un plano todavía negativo, alteridad significa negación de la totalidad cerrada. Cuando hablamos del mundo como categoría metafísica, nos referimos a una totalidad de sentido que el hombre confiere a la realidad. En este sentido decimos que el hombre tiene mundo; no así el animal. El hombre construye su propio mundo

de sentido y se siente seguro dentro de él. Desde él explica los fenómenos, juzga la perfección de las cosas, estructura el horizonte de posibilidades.

Este mundo, como totalidad de sentido, puede ser cerrado: fuera de él no existen otros sentidos, sino el sinsentido. Así encontramos, por ejemplo, el mundo del antiguo hombre griego: un mundo cerrado sobre sí mismo, donde la historia es repetición, donde el destino está prefijado y donde la máxima perfección consiste en la contemplación. Y encontramos también el mundo moderno, en el que el sujeto pensante se levanta como criterio último de verdad, el sujeto con poder como razón última del derecho y el sujeto creyente como único dispensador de la salvación eterna. Cuando yo (recordemos el valor del *yo* de los racionalistas desde Descartes) miro a los demás pueblos desde mi mundo, éstos me resultan bárbaros, infieles o salvajes, carentes de sabiduría y de derechos, a los cuales puedo someter a esclavitud, incorporar a mi mundo o aniquilar. Esta es la mentalidad moderna de la Conquista.

Este mundo totalizante vive cerrado sobre su propia mismidad. Dentro de él no hay cabida para la diversidad, para otros mundos. En él no existe verdadera novedad, sino repetición de lo mismo. El cristianismo llega a él como una novedad —"Buena Nueva"—; pero pronto es asimilado por "lo Mismo" y convertido en ideología sustentadora del "orden social", hasta llegar a formar parte integral del mundo europeo.

La alteridad es, por tanto, ruptura con la mismidad. Supone aceptar la existencia de "lo otro" (como diferente, opuesto o contrario) frente a "lo mismo". Supone aceptar que existen diversos mundos como totalidades de sentido, que yo (mi pueblo, mi clase, mi partido, mi iglesia) no poseo la verdad absoluta ni la raíz del derecho.

Dado que la persona es algo singular, irrepetible, con

de los determinismos del medio. El hombre es un animal de posibilidades. Optar por la persona en nuestro medio se traduce en optar por la posibilidad como "lo otro". Frente a nuestros problemas nos sentimos con frecuencia impotentes. Es necesario romper con nuestros complejos de impotencia y de inferioridad. Yo puedo cambiar mi situación y trazarme un futuro diferente. Nosotros, los colombianos, los latinoamericanos podemos cambiar la situación de nuestros pueblos y abrirles un nuevo horizonte de posibilidades.

2.7.4 La alteridad como apertura a "el otro" (fraternización)

Decíamos antes que el cristianismo se presenta históricamente como una novedad. Al proclamar la salvación, no hace otra cosa que declarar rotas todas las ataduras que oprimen al hombre. A primera vista puede resultar curioso el énfasis que pone el cristianismo en el amor. Sin embargo, es perfectamente lógico. Salvar quiere decir sacar a "el otro" de un horizonte de posibilidad cerrado y colocarlo en un mundo abierto. Esta actitud arranca del reconocimiento del otro con valor en sí mismo, para que se realice en sí mismo. Y esto es el amor: la búsqueda desinteresada de la realización del otro. Cuando la salvación es interesada, porque me gusta, necesito o me resulta útil el otro, no hay salvación sino simple cambio de dueño o totalidad cerrada.

La alteridad debe entenderse como amor. No nos referimos al amor como simpatía o como afecto, cargado o no de erotismo. Nos referimos al amor como opción trascendental, casi en una perspectiva metafísica: el amor entendido como generador de fraternidad. Parte de la conciencia de que todos somos iguales por origen y hermanos por destino, de que tenemos unos mismos derechos, una misma dignidad y una vocación común por encima de las vocaciones particulares. Esta fraternización se traduce a nivel de pueblos en universalismo. Todos los pueblos tienen la mis-

ma dignidad, los mismos derechos y una vocación común: la realización de la humanidad.

Optar por la persona significa aceptar por principio que el ser de cada individuo humano se halla al mismo nivel, en cuanto ser, que el mío; que el ser de cada pueblo se halla al mismo nivel de ser que el de mi pueblo. Significa también que yo opto por la búsqueda de la realización de los demás, antes que por la propia, sabiendo que me realizaré en la medida en que logre impulsar la realización de todos. El amor no es respeto. El respeto forma parte del amor; por él se empieza a amar. Pero el amor va más lejos, se inmiscuye en la vida del otro poniéndose a su disposición. En esto consiste la alteridad como fraternización particular y universal.

2.7.5 La alteridad como conciencia de "nuestro–ser otro" (identificación)

La identidad de un pueblo, como la de una persona, está íntimamente vinculada a su pasado. Las experiencias del pasado confieren a un pueblo determinada forma de ser que permite identificarlo. Ahora bien, esta identificación puede ser exterior y superficial o interior y profunda. En el primer caso nos depara el medio para distinguir a un pueblo de otro: nombre, ubicación, raza, etc. En el segundo, nos ofrece el ser mismo de dicho pueblo, su conciencia de ser tal pueblo con una personalidad definida.

Latinoamérica posee una identidad expresada en su mismo nombre. Ser latinoamericano significa pertenecer a alguna de las naciones del continente americano al sur de los Estados Unidos. Esto supone un lenguaje, una tradición, una situación social, etc. Ahora bien, ¿cuál es nuestra identidad profunda, conciencial? Si analizamos el pasado, encontramos que nuestro ser como latinoamericano es un "ser-dependiente", un "ser-en-relación-a". El nombre dice relación al descubrimiento europeo, la cultura es una prolongación de Europa, los caracteres étnicos tienen buena

vocación propia y libertad, la opción por la persona (en abstracto) se traduce en la opción por la persona del otro, de cada hombre concreto distinto a mí. Es una opción por la desintegración de la totalidad totalizante y de la mismidad. Es una opción por la comunicación, por la acción, por la libertad, por el cambio, por la vocación, por la apertura, que son todas dimensiones de la vida personal. Este es el primer significado de la alteridad como opción. Es un significado universal, que se debe particularizar en cada situación histórica y geográfica.

2.7.3 La alteridad como búsqueda de "lo otro" (posibilitación)

La alteridad significa también para nosotros negación de "lo mismo" como horizonte de proyección. El hombre es un ser histórico: vive en la historia y hace historia. Frente a la historia nosotros podemos tomar dos actitudes. Una consiste en dejarnos llevar por los acontecimientos, sin tomar posición, sin enfrentarnos, como quien se deja arrastrar por la corriente de un río. En este caso somos *objeto* de la historia, porque es ella la que marca nuestro destino. La otra actitud consiste en enfrentarnos a la historia como algo que podemos transformar y orientar, es decir, en imprimir sentido a los acontecimientos, en manejar las posibilidades que hemos recibido del pasado para crear otras nuevas hacia el futuro. Con esta actitud nos convertimos en *sujetos* de la historia: somos nosotros quienes la orientamos.

Podemos concebir la historia como un horizonte abierto o cerrado. Cerrado resulta cuando entendemos la historia como mera repetición de acontecimientos (concepción cíclica); abierto cuando la entendemos como sucesión de acontecimientos diferentes dirigidos hacia una meta (concepción lineal). Ahora bien, tanto en uno como en otro caso podemos mantenernos encerrados dentro de "lo mis-

mo". En la concepción cíclica esto es evidente, ya que en la repetición no queda cabida para la novedad. La concepción lineal también se cierra sobre lo mismo cuando el horizonte de posibilidades o la meta hacia la que se dirige la historia son la simple proyección ampliada de las aspiraciones del pasado.

El pueblo latinoamericano, oímos decir a veces, no ha sido sujeto de su propia historia. Antes de la conquista carecía de verdadera conciencia histórica. Durante la conquista y la colonia fueron otros pueblos quienes le marcaron sus posibilidades y su destino. Después de la independencia ha permanecido sometido a los intereses de los países industrializados y de las nuevas potencias imperialistas. Sin entrar a discutir estas afirmaciones, lo cierto es que nuestra historia ha sido la prolongación de la historia europea; que desde el descubrimiento hemos sido incorporados al horizonte de posibilidades del pueblo europeo. ¿Seguirá siendo éste nuestro destino en el futuro? ¿No tendremos otro horizonte que el marcado por las huellas de los pueblos "desarrollados"? ¿Todas las deficiencias que encontramos en nuestra sociedad (en la política, la economía, la educación, la religión, la moral, etc.) carecerán de auténtica solución?

La alteridad como opción significa decidirnos a buscar "lo otro", lo nuevo, lo diferente; a imaginar nuevas posibilidades, nuevas alternativas; a romper el horizonte de lo ya experimentado; a destruir el hábito de la repetición. El hombre latinoamericano necesita tener esperanza. A pesar de su juventud como pueblo, con frecuencia se muestra cansado, desilusionado, resignado. Existe en nosotros una tendencia a la sumisión y la resignación, lamentable y lógica secuela de la colonización. Hemos de luchar por superar estas actitudes. De lo contrario, nunca llegaremos a ser autores de nuestra propia historia o nos veremos abocados a soluciones desesperadas.

A diferencia del animal, la persona humana trascien-

parte europea. El ser de nuestro pueblo no es identificable sin relación a Europa.

También a este nivel de la identidad —el más profundo de nuestro ser— nos movemos dentro del ámbito de "lo mismo". La dependencia colonial y neocolonial nos ha habituado a ser prolongación de "lo mismo", sin originalidad ni personalidad propia. No existen verdaderas diferencias, sino puras distinciones accidentales. Nuestro ideal de hombre es el europeo o el norteamericano —que no es sino el mismo europeo transplantado—. Todo nuestro deseo de ser consiste en ser-como el europeo: hablar como él, vestir como él, pensar como él y divertirnos como él.

Hemos de tomar conciencia de nuestro propio ser; hemos de definir nuestra identidad. Tenemos que luchar por ser auténticos. La opción por la alteridad es una opción por nuestra propia alteridad, o dicho de otro modo, por la alteridad de nuestro propio ser frente al de los pueblos que nos han dominado por siglos. Para ello hay que comenzar por tener fe en nosotros mismos. Nosotros no sentimos aprecio por nuestro ser latinoamericano. Nos sentimos acomplejados frente a los europeos, los norteamericanos o los japoneses. ¿Por qué? Por falta de aprecio por nuestros valores y tradiciones; por falta de fe en lo que podemos ser; por falta de confianza en nuestras capacidades y nuestros logros.

Somos otros que los europeos. No tenemos por qué vivir imitando. La autenticidad es un valor fundamental de la persona. Quien no vive con autenticidad su propia vida, no tiene conciencia del valor de la persona humana. Optar por la persona como alteridad consiste primeramente en optar por la alteridad del propio ser personal. Y esa opción se manifiesta en sentido de la dignidad, orgullo personal y confianza en sí mismo. A nivel de pueblo esto equivale a opción por el ser auténtico, singular, diferente, del propio pueblo.

Como conclusión de estas reflexiones sobre la alteridad, resulta curioso resaltar cómo las expresiones de la alteridad coinciden con las virtudes que la teologıa cristiana denomina teologales: fe, esperanza y caridad. Lo cual no es simple casualidad. Estas virtudes las presenta el cristianismo no a nivel de actitudes, propiamente hablando, sino a nivel de opciones o dimensiones de la opción fundamental. Por eso insiste en llamarlas teologales, a diferencia de las virtudes naturales. Recobrar el profundo sentido antropológico que poseen estas opciones básicas: fe, esperanza y amor, constituye una tarea de primera importancia para quienes deseamos fortalecer la conciencia ética de nuestro pueblo.

Actividades Sugeridas

En grupo:

1. **Elaboren una relación de ejemplos de la vida diaria en que se vea si tenemos aprecio o no por el ser del pueblo latinoamericano. Luego coméntenlos en mesa redonda.**
2. **En coordinación con el profesor de Historia, analicen en una clase a través de los principales acontecimientos de nuestra historia en qué forma ha sido sujeto nuestro pueblo de su propia historia o ha dejado de serlo.**
3. **Lean el libro de E. Fromm,** El arte de amar, **y expongan las características del amor responsable y creativo, tal como él las presenta.**
4. **Lean el libro de Fernando González,** Los negroides, **y discutan sus planteamientos acerca de la egoencia y la vanidad en relación con el tema de nuestra identidad como latinoamericanos.**

Personales:

1. **Indique en media página cómo se fundamenta lógica-**

mente la concreción de la opción por la persona en la alteridad.

2. Copie el siguiente cuadro en una hoja grande del cuaderno y llene las casillas en blanco exponiendo los distintos significados de la alteridad.

	Significado de la alteridad
Como ruptura con la mismidad	
Cómo búsqueda de "lo otro"	
Como apertura a "el otro"	
Como conciencia de "nuestro ser otro".	

3. Haga un análisis de la 1a. Carta de San Juan, en el Nuevo Testamento, y redacte una página sobre la experiencia del amor fraterno.

2.8 ACTITUDES POSIBILITANTES Y LIBERADORAS

Descendamos ahora al nivel de las actitudes. ¿Qué actitud asumir para traducir en actos y compromisos concretos la opción fundamental? Hablamos de actitudes posibilitantes y liberadoras. Con ello queremos establecer las dos vías concretas de realización para la persona en nuestra situación histórica. Sólo nos podremos realizar en la medida en que creemos nuevas posibilidades reales para todos. Nadie puede realizarse como persona si, por falta de recursos, no puede comer, estudiar, elegir su forma de trabajo, tener buena salud, para sí y para su familia. Esta creación de posibilidades se configura hoy para nuestro pueblo como una liberación; porque el pueblo vive explotado y oprimido, marginado e imposibilitado para abrirse a sí mismo nuevas posibilidades.

2.8.1 Redescubrimiento de las virtudes

Desde los comienzos de la reflexión filosófica occidental sobre la rectitud de la conducta humana en orden a alcanzar la perfección o el fin último del hombre, se han venido recalcando cuatro actitudes fundamentales. No son otras que las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Estos hábitos o actitudes de perfeccionamiento no son los únicos; pero constituyen los ejes (*cardo* en latín significa gozne o quicio) entorno a los cuales giran los demás. Tan fundamentales o más que estas virtudes, son otras tres: fe, esperanza y amor. Aunque a nivel filosófico tendemos a pasarlas por alto, debido a la carga de religiosidad que poseen (se denominan teologales), destacamos aquí su profundo valor antropológico.

Ya por su mismo nombre, la virtud (valor, fuerza, valor militar: *virtus*) se coloca en una línea de creatividad o superación humana. Toda virtud consiste en un esfuerzo continuado por actuar en determinada línea optada como

valor. Si el hombre se caracteriza por ser proyecto, la virtud viene a ser como el instrumento que poco a poco va confiriendo realidad a ese proyecto. Ser persona es hacerse persona. Y, puesto que el hombre tiende a estancarse, hacerse persona exige mantenerse esforzadamente —virtuosamente— en camino. Toda virtud, por tanto, es *tensión*.

Lamentablemente no todo lo que aparece como virtud es virtud. Desde Nietzsche, sobre todo, la moral tradicional de las virtudes ha sido puesta en crisis. Pensadores como Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, por no citar sino los más relevantes, han sacudido el edificio moral de la civilización occidental, acusándolo de ser una bella máscara o fachada encubridora de todos los vicios y defectos en que ha caído nuestra cultura individualista y burguesa. Que esta crítica posee un fundamento sólido lo confirma la crisis que sufre la moral tradicional en nuestra sociedad.

Se hace necesario un replanteamiento de las virtudes desde su espíritu original para la situación socio-cultural de nuestro pueblo. El hombre normalmente tiende a ser uno más, a adaptarse al medio cultural. Toda adaptación es ambivalente. Cuando lo que pretende es indiferenciarse, masificarse o mimetizarse para evitar el enfrentamiento, resulta despersonalizante, porque reduce al ser humano a su subsistencia vegetal o animal. Pero cuando pretende facilitar, o incluso posibilitar, la comunicación con el otro —vivir la otridad—, entonces resulta personalizante.

En general, las virtudes que se predicen en nuestro medio pretenden la adaptación indiferenciante que permita el desarrollo acrítico del sistema social imperante: el mantenimiento de "lo mismo". Ahora bien, como dicho sistema se halla escindido en dos bloques: opresor y oprimido, totalidad y nulidad, hegemónico y marginado, una misma virtud posee contenidos diferentes e incluso opuestos en un sector y otro. Para el opresor prudencia equivale a astucia; para el oprimido, a sumisión acrítica. La justicia resulta im-

punidad para el opresor y resentimiento vengativo para el oprimido. Templanza se traduce como confort discreto para el primero y sacrificio para el segundo. Y la fortaleza se configura como soberbia, ambición, ostentación, violencia entre los opresores, y como resignación entre los oprimidos.

Mientras exista dualidad dentro de la estructura social de un pueblo o de una comunidd cualquiera (superior--inferior), la virtud será un término equívoco. Mientras quien se encuentre en la Totalidad no acepte la Otridad como exterioridad al sistema, la virtud será imposible. La estructura moral de nuestro pueblo es alienante, y, por tanto, la virtud también. Los ricos poseen todas las virtudes y tienen disculpa para todos los vicios. Los pobres, al revés. Las críticas de Marx y de Nietzsche a la religión y a la moral tienen cierta validez en nuestra sociedad. La virtud será tal cuando nos libere, nos personalice, cuando nos abra al otro.

2.8.2 La fortaleza

Fortaleza es lo primero que necesitamos. Nuestra situación es difícil, casi desesperada. Siglos de dependencia han fraguado en nosotros actitudes de insensibilidad y cobardía, que son contrarias a la fortaleza. Nos hemos vuelto insensibles ante la miseria, la injusticia y la inmoralidad que aquejan a nuestro pueblo. Cuando mucho hablamos de los problemas sociales como quien habla del tiempo, o los criticamos con ironía burlona. ¿No mostrará este "desinteres" una cobardía general para enfrentarse a la realidad?

La fortaleza es valentía, coraje, firmeza y magnanimidad. Son dos sus direcciones: resistir y atacar (*sustinere et aggredire*). Ante las situaciones difíciles, ante los ataques recibidos, ante los peligros enfrentados, ante las presiones externas, ante la represión, la fortaleza se manifiesta como *resistencia.* Resistencia no es lo mismo que resignación. La resignación se refiere a la aceptación de una situación desagradable o perjudicial. Nos resignamos cuando ante una

situación no podemos hacer absolutamente nada para cambiarla. Pero, incluso en la misma resignación existen dos formas de comportarse: una consiste en soportar con fortaleza, mientras que otra es un simple ceder al desánimo. La verdadera fortaleza es resistencia, es decir, firmeza en la lucha con todas las fuerzas y recursos de que uno dispone.

La fortaleza se manifiesta además en el *ataque*. Es el coraje de quien se enfrenta al obstáculo o al enemigo con valentía, sin temor al peligro de los sufrimientos ni de la misma muerte, hasta lograr la victoria. No se trata de la temeridad ni de la fanfarronería; tampoco se trata de la fuerza física del "macho" o del "matón". Fortaleza es la actitud de la persona que se enfrenta sin cobardía ante un obstáculo proporcionado y se mantiene en la lucha sin desaliento.

La fortaleza es la virtud de la fuerza; pero no de la fuerza física, sino de la fuerza interior: síquica y espiritual. El valor de una persona nunca se puede medir por su físico. El físico ayuda, ciertamente: una buena salud, un cuerpo ágil y vigoroso sirven de complemento a la fuerza interior *(mens sana in corpore sano).* Pero la fuerza interior no se halla supeditada a la constitución física de las personas, ni determinada por ella. La verdadera fuerza del hombre nace de su contextura síquica, alimentada por los valores, las opciones y el continuo ejercicio.

Gandhi, con su doctrina del *satyagraha*(*sat* =verdad y *agraha*=firmeza), es sin duda quien mejor ha comprendido, practicado y enseñado en el mundo contemporáneo el sentido de esa virtud. En América contamos con el ejemplo de Luther King y Helder Cámara. La fortaleza se manifiesta hacia dentro como autodominio de sí. La voluntad alcanza el dominio de todas las pasiones y tendencias orgánicas. Con ese dominio de sí se enfrenta seguro al combate, sabiendo que su voluntad es inquebrantable y que únicamente la muerte puede detener la lucha. Y sabiendo también que la

muerte en medio del combate es signo de victoria, ya que la fuerza interior se ha revelado más poderosa en dimensión de trascendencia que la fuerza física.

Es así como el martirio posee el más alto valor para el cristiano. No porque la muerte en sí misma sea valiosa: es más bien un mal que no se puede desear, la negación de la vida. Sino porque constituye el supremo testimonio de la fuerza con que se ha defendido la opción fundamental: se han valorado más la verdad y la fidelidad a ella que la propia vida.

¡Cómo necesitamos recobrar el sentido de la fortaleza! ¿Qué hacemos nosotros ante la justicia social imperante? Le echamos la culpa al gobierno, a los grandes capitales, a los sindicatos, a quien sea; pero no movemos un dedo. Cuando hay que denunciar, le tenemos miedo a la represión. Cuando hay que colaborar, nos encogemos de hombros y decimos: ¿total, para qué? No somos capaces de contradecir al amigo, ni mucho menos al jefe o al que desempeña un alto cargo. Los medios de comunicación están vendidos y engañan al pueblo; el pueblo se vende y se deja explotar para comer; quien puede enriquecerse a costa de los demás, lo hace sin escrúpulos.

A nivel individual carecemos de fortaleza para enfrentarnos a estas situaciones. Y a nivei colectivo, mucho más. Las instituciones culturales (universidades, colegios, centros de cultura) poco hacen: las privadas por ser privadas y las oficiales por ser oficiales. La Iglesia, porque es Iglesia y no puede meterse en política. Los militares y la policía, porque su misión consiste en proteger el "orden". Los organismos del gobierno, porque son del gobierno y deben mantener el sistema. Los partidos políticos, porque se han vuelto asociaciones de intrigantes para alcanzar el poder. ¿Para qué seguir la enumeración?

Lo que importa es que tomemos conciencia de la ne-

cesidad de la fortaleza. Somos un pueblo habituado a la resignación. Ya es hora de ponernos en actitud de ataque. Ya es hora de perder el miedo multisecular al poderoso opresor, sea un individuo, una nación o una compañía multinacional. Como pueblo y como individuos hemos de cultivar la fuerza interior, esa fuerza más poderosa que la fuerza de las armas, del dinero, de la posición social.

En el lenguaje de la alteridad, la fortaleza no es la valentía del héroe dominador, sino la del *liberador,* la del pobre que se arriesga por otro pobre para salvar su vida. La fortaleza se manifiesta en la actitud cotidiana de denunciar y dar testimonio, de dar la vida como testigo de un Otro, que la Totalidad no soporta porque implica la muerte del orden antiguo. Por eso la muerte del *testigo,* el martirio, es el signo más grande de la plenitud del hombre como gratuidad en la alteridad y creación de la historia. El testigo o el profeta no son fuertes porque den *algo* al otro, sino porque se dan a *sí mismos* por el otro. Lo cual implica autodominio y libertad. Para no temer dar la vida, es necesario *ser libre:* libre ante las cosas, ante los bienes, que nos seducen con su atractivo de confort y poder; y libre ante los hombres, que nos seducen con sus promesas de amistad, seguridad y prosperidad.

2.8.3 La justicia

El pueblo latinoamericano vive en una situación de injusticia social manifiesta. Los derechos fundamentales de la persona humana son violados permanentemente. No se trata simplemente de que se cometan injusticias contra las personas. El problema es más grave: la mayoría de las personas viven en situación o en estado de injusticia, desde que nacen hasta que mueren. Además, por ser ésta una situación multisecular, nos hemos habituado a ella y ya ni siquiera nos llama la atención.

Unos cuantos hechos son suficientes para captar las

dimensiones del problema. Es injusto vivir siempre con hambre y morirse de hambre. Es injusto ser víctima de robo, de secuestro, de asesinato, de amenazas graves contra la propia vida o la de los familiares. Es injusto carecer de recursos y oportunidades para aprender a leer y a escribir, para adquirir una cultura media. Es injusto estar sometido a los intereses políticos de unos cuantos poderosos, sin capacidad para hacer respetar los intereses de la mayoría. Es injusto recibir un sueldo miserable por el trabajo diario. Es injusto carecer de recursos para alimentar y educar a los propios hijos. Es injusto tener que vender el propio cuerpo para no morirse de hambre. Es injusto no disponer de atención médica cuando se necesita y ésta existe para otros. Es injusto carecer de los servicios más elementales para llevar una vida digna. Es injusto carecer de libertad de expresión y de asociación. Es injusto vivir sometido al engaño de los medios de comunicación controlados por los grupos de poder. Es injusto tener que callarse la verdad por miedo a perder el empleo. Es injusto ser torturado y asesinado o ser expulsado de un país por defender la justicia. Todo esto y mucho más es injusto. Sin embargo,es normal en Latinoamérica. Nos hemos habituado de tal modo a este tipo de situaciones, que no nos llaman la atención.

Como resultado de ello, hemos cultivado inconscientemente en cada uno de nosotros actitudes de injusticia que orientan nuestros actos cotidianos. Cuando podemos sacar beneficio engañando a otro, lo engañamos. Cuando podemos ascender de posición social traicionando a otros, los traicionamos. Cuando nos obligan a dar información falsa, la damos. Cuando nos amenazan si decimos la verdad, nos callamos. Cuando podemos enriquecernos a costa de otros, los explotamos. Cuando el atender las necesidades de otros nos trae problemas, las desatendemos. Cuando alguien paga mejor nuestros servicios, aunque los intereses sean oscuros, nos vendemos. Cuando soportar el embarazo y tener un hijo

nos crea problemas serios, abortamos. Cuando descubrimos algo de otro que podemos apropiar sin que nos descubran, lo robamos. Cuando podemos copiar, copiamos. Cuando podemos subir el precio a un artículo para sacarle mayor ganancia, lo subimos. Cuando podemos evadir los impuestos justos, los evadimos. Cuando podemos comprar los servicios ilícitos de un empleado, los compramos. Y todo esto también nos parece muy normal; tan normal que nos resulta raro quien no lo hace.

Encarnar la actitud de la justicia en nuestro medio no es nada fácil. Supone estar dispuestos a luchar contra todo un sistema de injusticia, difícil de cambiar. Pero es en esta situación donde se pone a prueba el verdadero valor de las personas. Quien ha optado por la persona, manifestada como alteridad conforme a lo anteriormente expuesto, no puede cerrar los ojos ante la dura realidad para soñar con realizaciones utópicas que a nada comprometen. Más aún, ni siquiera puede limitarse al cumplimiento de esa justicia tantas veces hipócrita que defienden los organismos jurídicos apoyados en el derecho positivo. Esa es una justicia legalista que "justifica" todos los ilícitos del poderoso y castiga sin piedad al pobre.

La justicia como virtud se define siempre como el hábito de dar a cada uno lo que es suyo. Más que la letra de la justicia —que a veces es injusta, por ejemplo cuando defiende la propiedad privada de alguien aun contra la necesidad grave de otras personas—, lo que nos interesa aquí es su espíritu. La justicia se basa en que toda persona tiene algo suyo que los demás deben respetar: unos derechos, naturales o positivos. Toda persona tiene derecho a la vida, a la honra, a formar una familia, a trabajar, a recibir educación, a expresar su pensamiento, a usufructuar los bienes necesarios para llevar una vida digna, etc. La justicia busca que a cada uno se le reconozca y dé lo que le pertenece en derecho; primero en derecho natural, que es fundamental, y luego en

derecho positivo, que nunca puede discordar del derecho natural.

El derecho está basado en la dignidad humana. Todos somos personas y, desde esta perspectiva, todos somos iguales. La riqueza y la pobreza, la salud y la enfermedad, la belleza y la fealdad, la fuerza y la debilidad no influyen en este principio básico. Todos somos personas, iguales, con la misma dignidad y el mismo derecho a vivir y a realizarnos en todas las dimensiones del ser personal: comunicación, encarnación, libertad, trascendencia, etc.

Este equilibrio o esta armonía original, resultante de la igualdad de ser y deber ser entre todos los hombres, es la justicia. Las desigualdades de derecho en lo que afecta esencialmente a la vida de las personas, son introducidas por el egoísmo y el poder de algunos, y, por tanto, son injustas. La justicia no es, entonces, la legalidad de un sistema (Estado, familia, institución política o empresa financiera) para defender los "derechos" adquiridos de unos contra los intereses y necesidades de otros. Justicia no es la defensa de la propiedad privada, sin más, sea de quien sea y haya sido adquirida como sea. Justicia es la exigencia de proporcionar al pobre los recursos necesarios para llevar una vida digna con su familia, la exigencia de permitir expresarse a quien lo desee, la exigencia de buscar el bien de todos en los asuntos económicos y políticos, la exigencia de atender médicamente al enfermo sin recursos, la exigencia de defender al débil, al niño en el vientre materno, al anciano, a la mujer, contra los intereses de los fuertes.

Es así como nuestra sociedad debe redescubrir el verdadero espíritu de la justicia: tomando cada uno de nosotros como actitud, como hábito, la defensa de la dignidad y los derechos innatos de todas las personas, comenzando por los marginados, que son quienes sufren las mayores injusticias. Los preceptos de la justicia social y la particular, o siguiendo la división clásica de la justicia, la justicia legal,

la distributiva y la conmutativa, deben ser revisados en orden a asegurar que siempre se ajusten a la verdad de la justicia.

En perspectiva de liberación y alteridad, podríamos describir la justicia como la actitud de reconocer, respetar y dar al otro lo que le corresponde, no en base a la ley establecida por la totalidad, sino por la dignidad connatural al otro en cuanto otro, en cuanto persona singular e inalienable. Justicia es poner efectivamente a disposición del otro los bienes adecuados para satisfacer sus necesidades humanas, físicas y sociales; es poner a su disposición los medios para alcanzar la liberación cultural y humana. En eso consiste la justicia, aunque con frecuencia esto no se halle explícito en las leyes o no se cumpla.

2.8.4 La prudencia

Más aún que la justicia y la fortaleza, se encuentra desprestigiada en el mundo actual la virtud de la prudencia. El prudente se nos representa como el individuo cómodo y equilibrado, enemigo de todo riesgo y amante del orden, la tranquilidad y la seguridad. Es el individuo que se acomoda a todo por interés, el experto en adaptarse a las circunstancias, haciendo a un lado los principios cuando le crean problemas. Tenemos también por prudente al astuto o al político: ese individuo taimado que sabe disimular sus verdaderas intenciones y encontrar los medios adecuados para alcanzar sus objetivos, prescindiendo de toda consideración moral; el que mantiene encendida una vela a Dios y otra al diablo, el que evita las situaciones límite y los enfrentamientos, el que se lleva bien con todos..., por si acaso.

Pues bien, esto no es la prudencia. Ni la astucia, ni la politiquería, ni la acomodación, ni la seguridad son cualidades de la prudencia, sino más bien degeneraciones a que la prudencia llega cuando pierde su objetivo. La prudencia se ha definido tradicionalmente como el hábito de razonar

rectamente en lo que se debe hacer (*recta ratio agibilium,* en latín). Es, por tanto, una virtud que afecta al entendimiento en relación con el obrar. Es la actitud de quien permanentemente se preocupa por lo que debe hacer y cómo lo debe hacer.

La prudencia organiza las relaciones entre principios o valores, fines y medios. Se encarga, por tanto, de conocer los principios morales universales, de conocer la naturaleza de las cosas y las situaciones con la mayor objetividad posible, y de sopesar con realismo las consecuencias de toda acción. Busca los medios necesarios para alcanzar un fin conveniente dentro de unos valores previamente optados. Está directamente vinculada a la praxis, en cuanto saber obrar o saber vivir. El hombre prudente es solícito, preocupado, industrioso, previsor y providente.

Recobrar la virtud de la prudencia, en su sentido auténtico, supone para nosotros romper con la moralidad del sistema en que vivimos. Para los intereses dominadores de la totalidad, la prudencia es política y astucia al servicio del sistema. Para los intereses liberadores de la alteridad, la prudencia es lucidez y rectitud en la lucha por el cambio. La opción por la alteridad imprime una nueva orientación a la prudencia. Es el otro quien me revela la dirección de mi obrar liberador. La prudencia comienza así por ser el hábito de escuchar la inhabitual voz del otro, el "clamor silencioso" del oprimido, la palabra siempre nueva del pobre.

La totalidad ha entendido siempre la palabra del pobre y del oprimido como unívoca. Por eso ha llegado a acallarla asimilándola al sistema. El pobre hace parte del sistema y su palabra no dice nada nuevo. Su forma de vida es pedir, como la del rico es dar y ordenar. Sin embargo, cuando captamos la revelación del pobre como el otro, su palabra se vuelve analógica: va más allá del logos de la totalidad. La palabra del pobre viene de más allá de mi mundo y del

mundo de la totalidad; es extraña. Pero se acepta como la manifestación de otro a quien se ama con justicia y se desea liberar. La prudencia es, así, discernimiento de la voz del otro; y es también lucidez en la respuesta y eficacia en el servicio que se le presta. Es precisamente desde la palabra del otro, desde donde el hombre prudente comprometido en la liberación por la justicia podrá planificar la acción liberadora.

2.8.5 La templanza

La templanza constituye una especie de soporte o ayuda para las demás virtudes. El hombre, por ser animal, posee tendencias y apetitos cuya satisfacción resulta placentera. Cuando comemos, bebemos, nos divertimos o tenemos una relación sexual, sentimos placer. El sentimiento de placer es bueno y conveniente. El problema surge cuando tomamos ese placer, consecuente a la satisfacción de una necesidad, como un fin en sí y orientamos nuestra voluntad exclusivamente al logro del máximo placer. Esto produce un entorpecimiento de nuestras facultades superiores y un empobrecimiento de toda nuestra actividad creativa y combativa.

La bebida alcohólica produce placer; pero quien la toma en exceso pierde la lucidez mental y el control de sus actos. Lo mismo sucede con los alucinógenos. La ansiedad por la comida suculenta o por el placer sexual constituye un desorden que empobrece las capacidades de la persona.

La prudencia es la virtud que nos asegura el sentido de la realidad. La intemperancia nubla la captación de la realidad plena y objetiva, y no deja percibir más que el objeto de placer en dimensiones desproporcionadas. La fortaleza exige la concentración de fuerzas de todo el ser frente al obstáculo. La vida disoluta que engendra la intemperancia produce la dispersión y el debilitamiento. La justicia exige mantenerse en continua actitud de búsqueda del bien del

otro. La intemperancia vuelve al individuo hacia sí mismo, preocupado sólo por la obtención de sus placeres, aun violando los derechos de los demás.

La bebida y el sexo son dos de las principales fuentes de empobrecimiento individual y social en nuestro pueblo. El alcohol ayuda a salirse de la realidad amarga de cada día, sobre todo a los pobres. El sexo proporciona a los varones el medio de probar su hombría (más emparentada con la cobardía que con la fortaleza) en una sociedad machista y toscamente erotizada. El exceso en la comida queda reservado para la minoría económicamente privilegiada de nuestra sociedad.

La sociedad de consumo ha barrido con los viejos valores de la ascesis. La liberación de las costumbres le ha servido de justificación moral. La abstinencia, la sobriedad, la castidad han pasado a constituir signos de mojigatería religiosa más que virtud. Intentar recuperarlas se vuelve sospechoso para la juventud. A pesar de ello es necesario recordar que ninguna empresa difícil llega a su término sin un mínimo —o un máximo— de ascesis. El deportista se priva de muchos gustos, lo mismo que el militar, el investigador o el escritor. Las personas de escasos recursos saben muy bien las privaciones y los sacrificios que exige abrirse camino en la vida.

Sacar a todo un pueblo del subdesarrollo y la opresión —con todo lo que esto implica— es tarea de titanes. Quienes se comprometan en ella deben ser conscientes de la ascesis que esto demanda. Quien vive pensando en beber, en jugar, en acostarse con mujeres (conquistándolas o pagándolas), en enriquecerse, en mantener una buena imagen social, etc., debe resignarse más bien a disfrutar de los tibios placeres que depara esa vida vegetativa y conformista. Comprometerse en una empresa de liberación, con implicaciones políticas, culturales, espirituales, exige un grado de autodominio, fuerza e inteligencia que sólo el hombre temperante, el

"templado", es capaz de alcanzar.

El servicio del otro, hasta la muerte, implica renuncia. Basta sólo recordar las renuncias que pedían un Jesús de Nazareth o un Gandhy a sus seguidores. No sólo renuncia a lo ilícito o injusto, sino a lo lícito y en sí mismo bueno: renuncia a muchos goces de la vida familiar, al triunfo social, a los placeres corporales, al descanso merecido, etc. La doctrina del amor o de la no-violencia es más exigente de lo que demuestran muchos pacifistas y filántropos. Lamentablemente el gusto por una vida tranquila, segura y sin complicaciones se recubre muchas veces con máscaras de virtud, y la desprestigia.

El autodominio que produce la templanza asegura la recta interpretación de la palabra del otro, la comprensión de la auténtica necesidad del pobre oprimido. La templanza impide poner las aspiraciones en los placeres de la vida. De este modo permite entender las razones del opresor y liberarlo de la opresión sin aniquilarlo. Porque la templanza nos aparta de buscar el placer de la victoria o de la sangre derramada. La templanza nos hace disponibles para la lucha por la justicia y garantiza a ésta su recto ejercicio.

2.8.6 La esperanza

Decíamos al hablar de la alteridad como búsqueda de "lo otro" (2.7.3) que el hombre latinoamericano necesita tener esperanza, que podemos cambiar la situación de nuestros pueblos y abrirles un nuevo horizonte de posibilidades. Estas consideraciones las hacíamos a nivel de opción: optar por la persona significa optar por un ser de posibilidades y, en Latinoamérica, por un futuro diferente para nuestros pueblos.

Esta opción genera una actitud que retomamos ahora a nivel de las actitudes posibilitantes: la esperanza. Saber esperar es también una virtud; y lo es de manera especial en

una sociedad y un momento histórico en que parecen cerrarse todas las puertas de acceso a nuevas posibilidades. La virtud de la esperanza responde a la necesidad vital de desear, proyectar y conquistar el futuro. Nos ha tocado en suerte ser inventores del futuro, de nuestro propio futuro. Hemos nacido en un momento de cuestionamiento histórico. No estamos satisfechos de lo que somos y queremos ser otra cosa; pero el destino parece empujarnos hacia lo mismo. Y nos rebelamos contra ese destino y contra quienes lo desean. Incluso somos a veces excesivamente duros y negativos en nuestros juicios.

La esperanza se despliega en emotividad entusiasta. Y el entusiasmo se expresa como optimismo vital en toda empresa. Dicho optimismo resulta fácil cuando el éxito de la empresa está asegurado. Cuando existe seguridad ante el futuro previsto y deseado, es lógico ser optimistas; uno espera simplemente que pase el tiempo para alcanzar lo apetecido. Pero cuando lo que uno desea del futuro es inseguro o improbable, resulta difícil el optimismo. Más aún si uno es consciente del desequilibrio entre las fuerzas que cierran ese futuro y las que lo propician.

Nuestro optimismo frente al futuro del pueblo latinoamericano, como pueblo auténtico y libre, es un "optimismo trágico". Somos profundamente optimistas. Sabemos que la conciencia y el espíritu de libertad en nuestro pueblo crecerá y se enriquecerá día a día. Lo trágico radica en que sabemos también el precio de este logro: mil dificultades, momentos, años y décadas de oscuridad, sangre derramada, recrudecimiento de la opresión en muchos sitios, sacrificios aparentemente inútiles, degeneración de muchos triunfos, etc.

Pero no por esto debemos perder la esperanza. Ser conscientes de la dificultad no es motivo para hundirnos en el pesimismo colectivo; ni mucho menos en la desespera-

ción. Se desesperan quienes olvidan la lentitud connatural a todo cambio histórico que valga la pena, quienes se dejan deslumbrar por los fogonazos de los éxitos llamativos e inmediatos, quienes con cierto egoísmo desean recoger los frutos de su propia siembra, quienes desconfían de las personas que les rodean y de todo su pueblo. Esta desesperación lleva a muchos a optar por métodos violentos: aniquilar a los opresores para acelerar el proceso liberador. Pero, por este camino la desesperación se cierra sobre sí misma, y no deja lugar a la esperanza. Crece la violencia y aumenta la muerte y la opresión.

Saber esperar *activamente* cuesta; es virtud, tensión. Como quien maneja un automóvil, uno pisa el acelerador del cambio histórico liberador, luego oprime el embrague para cambiar de marcha, y frena también a veces para evitar estrellarse. Lo importante consiste en no perder la dirección, saber a qué aspira el pueblo y trabajar dentro de él sin fatiga ni desánimo, atentos para aprovechar todo acontecimiento favorable. Los frutos llegarán, sin duda. Seamos optimistas y entusiastas.

2.8.7 La fe

También decíamos antes (2.7.5) que hemos de definir nuestra identidad y que para ello es necesario comenzar por tener fe en nosotros mismos. Relacionamos la fe con el proceso de nuestra identificación porque no sabemos a ciencia cierta en qué consiste la identidad definitiva del pueblo latinoamericano. Pero sabemos que es una realidad en la que debe apoyarse el proceso de realización histórica de Latinoamérica.

Esta fe no es ciega; se apoya en la confianza humana, lógica y entusiasta, basada en la historia y en los valores de nuestro pueblo. Cuando oímos plantear el tema de la identidad del pueblo latinoamericano, detectamos casi siempre un transfondo de pesimismo: carecemos de identidad y no

sabemos cómo encontrarla. Esta actitud es negativa y denota una falta de confianza radical en nosotros mismos. Cuando nosotros afirmamos en algunos lugares de este libro que nuestra identidad ha consistido en "ser--como", pretendemos llamar la atención sobre la actitud colonialista pasiva, infiltrada en el ser del pueblo durante siglos, que hoy nos inclina espontáneamente a la sumisión y a la imitación.

Sin embargo, existen otras actitudes o rasgos de identidad original que no podemos omitir. Es en estos rasgos donde se hinca la confianza depositada en el ser histórico del pueblo. Una relectura de la historia, que intente destacar los deseos de ser, expresados en distintos momentos por el pueblo dominado, y no los acontecimientos afianzadores de la opresión, resulta imprescindible. Tener fe en Latinoamérica implica la aceptación positiva del pasado, la confianza en el presente y la proyección segura hacia el futuro. Comentemos un poco estos aspectos.

¿Qué significa aceptación positiva del pasado y por qué resulta necesaria para el descubrimiento de nuestra identidad? Conocemos verdaderamente a una persona cuando conocemos su pasado. Lo mismo sucede con los pueblos. Todo pueblo posee una tradición, una historia que lo identifica. En ella hay aciertos y errores, como en la historia de cualquier persona. Tener fe en nuestro pasado significa redescubrir y revalorizar los valores de los pueblos aborígenes, unos pueblos que lucharon por un futuro, que construyeron una cultura, que vivieron el amor, que practicaron la justicia, que afrontaron las adversidades y supieron defenderse con esperanza, que tenían fe en sus tradiciones y en una vida superior. Revitalizar esta raigambre ancestral es el primer paso en orden a fijar nuestra identidad.

Y el segundo consiste en recuperar los valores del choque y la amalgama con los pueblos conquistadores. Nuestro pueblo ha sido concebido y parido en la violencia. Si es verdad que la cultura advenediza suplantó prácticamente a

la aborigen, no es menos cierto que el nuevo pueblo mestizo es hijo de unos y otros. El conquistador mató, saqueó, violó. Pero también se unió a la mujer aborigen y de esta unión surgió un nuevo pueblo: el nuestro. No somos hijos de la muerte, sino de la vida que superó el choque violento de la conquista. Tuvimos un nacimiento trágico, es cierto: esa es parte de nuestra identidad. Renegar del padre o de la madre equivale a cultivar en nosotros un complejo de inferioridad o de culpa que no nos deja ser. Tenemos sangre aborigen y sangre europea. Nuestra sangre mestiza arrastra valores de grandes pueblos, ansias de conquista y de trascendencia, amor a la vida familiar y a la tierra, sentido del honor, fecundidad interior y religiosa, etc.

También el mestizaje con el pueblo africano fue fruto de la violencia: miles de hombres, mujeres y niños negros arrancados salvajemente de sus tierras y tratados como animales. También somos hijos de esta unión. Una y otra se efectuaron en la opresión. Una y otra se abrieron camino de liberación. Nuestra identidad la descubrimos en el hacerse de un nuevo pueblo durante casi tres siglos de coloniaje. Un pueblo que se siente maduro a comienzos del siglo pasado y organiza sus fuerzas y recursos para la lucha hasta proclamarse libre de la opresión colonial. Tener fe es sentirse seguros por la fortaleza que han demostrado tener nuestros héroes de todos los tiempos, por la resistencia de tantos antepasados ante la injusticia, unos muriendo por la justicia y otros triunfando con ella.

A esta aceptación del pasado hemos de unir la confianza en el presente. Seguimos viendo la injusticia por doquier, la dependencia, la explotación y la miseria. Continuamos sintiendo desangrarse a nuestro pueblo: sus recursos, sus tradiciones, sus esfuerzos. Pero esto no nos desespera. Son muchas las personas que se venden y traicionan nuestro ser; pero son muchas también las que luchan, inventan, se rebelan, se resisten, trabajan por cambiar la situación. Te-

nemos fe en que los esfuerzos de quienes se rebelan frente a la injusticia no son inútiles, en que las palabras de cuantos denuncian la opresión y anuncian una nueva sociedad de paz y equidad no se las lleva el viento, en que los sacrificios, el hambre y el dolor de todo un pueblo no quedan estériles, en que las vidas cortadas por la violencia del sistema ya están germinando en nuevas conciencias de libertad. Tenemos fe también en los esfuerzos de todas las personas que ponen su granito de arena, con sinceridad y desinterés, al servicio del progreso del pueblo latinoamericano.

La fe, por último, implica proyección segura hacia el futuro. Somos un pueblo joven, que se resiste a que otros pueblos le tracen su futuro bajo el signo de la dominación. No podemos sentirnos inseguros, sin saber a dónde vamos. Tenemos unas aspiraciones: que en nuestro pueblo desaparezca la explotación y la miseria, reine la paz fruto de la justicia y podamos todos realizarnos como personas. Tenemos unos valores, unas tradiciones, unas cualidades. Pues bien, pongamos a producir nuestros talentos, apoyemos toda iniciativa de liberación. Si estamos seguros de nosotros mismos, no podemos desconfiar de nuestro futuro.

2.8.8 El amor

Cuando uno lee por ahí "yo amo a Colombia, ¿y tú?...", se alegra y enorgullece ante la expresión de afecto por lo propio. Cuando uno contempla el amor de dos personas: amigos, hermanos, novios, esposos, siente dicha en su corazón. El amor une a las personas, les hace olvidar los sufrimientos causados y las vuelve entusiastas.

Pero el amor resulta con frecuencia fugaz, caprichoso o egoísta. Hay muchas personas, y personas jóvenes, que afirman sin más "yo no creo en el amor; el amor siempre es interesado e hipócrita". Y la experiencia nos dice que por desgracia esto es casi siempre cierto. Analizamos fríamente las manifestaciones comunes del amor y encontramos en

ellas pesadas cargas de egoísmo. Hay egoísmo en el amor sexual apasionado, en el amor posesivo de los padres hacia sus hijos, en el amor interesado de los amigos, en el amor condescendiente del benefactor, en el amor paternalista o estilizado del hombre religioso. ¿Es que no existe el verdadero amor?

Para que el amor sea auténtico debe comenzar por ser "amor de justicia". Expliquemos este concepto. El amor tiende espontáneamente a la posesión de la persona amada, hasta el punto de hacerla desaparecer como "otro" para convertirla en prolongación de uno mismo. Esta identificación se percibe con el máximo de intensidad en el orgasmo de la unión sexual. La posesión del amado por el amante encierra el grave peligro de destruir su alteridad. El amante llega a sentirse con derechos sobre el amado y a imponerle sus gustos, aspiraciones y exigencias. Los celos son también la expresión emotiva más clara de esa posesión. Además de esto, cuando el amor se dirige a muchas personas, su eficacia de servicio se disuelve en pura intencionalidad, buenas palabras y gestos esporádicos de cordialidad. Decimos que todos son nuestros hermanos, que amamos a los pobres. ¿Y en qué se resuelven estas bellas palabras? Cuando mucho en prestarles atención de vez en cuando, y en darles algún regalo de "lo que nos sobra" y dirigirles palabras de consuelo en la adversidad. La miseria sigue ahí, igual que antes; sin ser remediada por una praxis de amor que dé frutos de justicia a nivel social.

Amor de justicia quiere decir tendencia de acercamiento al otro (a los otros) mediante la justicia practicada con él (con ellos). Amo en realidad —con amor de justicia— a otra persona cuando me acerco a ella espontáneamente —porque la quiero— para sacarla de las situaciones inhumanas —injustas— en que se encuentra. Amo a mis padres cuando me siento inclinado a acercarme a ellos para ayudarlos, solucionarles sus problemas, ponerme a su servicio en

todo. Amo a mi esposa cuando vivo con ella para que ella se realice, cuando pongo sus intereses y problemas por delante de los míos, cuando en vez de utilizarla me pongo a su servicio, etc. Siempre se ha distinguido entre amor y justicia. Se piensa la justicia como lo que estoy obligado (por ley) a dar al otro. Y el amor, como lo que le doy por pura voluntad mía. Nos olvidamos de que cuando el otro se encuentra en situación de injusticia —aunque no sea yo el culpable de ella— amarlo es hacerle justicia. Dar de comer al hambriento y de beber al sediento, lo presenta el Evangelio como una obligación estricta (bajo pena de muerte eterna), no un gesto de atención graciosa. La razón es clara. Cuando alguien tiene hambre, yo sólo puedo decir que lo amo si le doy de comer, es decir si pongo de mi parte todo lo que puedo para que salga de la injusticia en que se encuentra.

El amor así entendido es muy exigente. Pero creo que es el único amor auténtico. No resulta tan fácil de este modo decir "amo a mi Colombia", "amo a los pobres", "amo al pueblo latinoamericano", "amo a los gringos imperialistas" —porque el amor de justicia exige amar también a los enemigos—. Amar a nuestro pueblo supone luchar contra la injusticia que sufre. Amar a Colombia no equivale a que a uno le guste Colombia, su territorio, sus mujeres o los colores de su bandera. Amar a Colombia significa buscar con justicia el bien de todos los colombianos: pagar salarios justos —no el mínimo sino el justo— a todos, respetar los derechos de todos, educar a la juventud con la conciencia de los valores y las necesidades del pueblo colombiano, preferir comprar los artículos colombianos —aunque no estén tan técnicamente logrados como los importados—, etc. Amar a los norteamericanos o a los rusos (tan imperialistas unos como otros) significa comprender a millones de personas que también son oprimidos —de otra forma— por su propio sistema; significa tener conciencia de que al luchar por nuestra liberación en la justicia, estamos contribu-

yendo también a su liberación; y significa que no podemos juzgar a las personas por las deficiencias o injusticias del sistema.

Amar al otro oprimido es unirse a él en su situación, ponerse de su parte contra el sistema que lo oprime, abandonar los propios gustos para dedicarse a su servicio real, llevar a cabo una praxis de liberación social concreta. Este es el amor "virtuoso", fuerte, combativo. Unido a la fe y a la esperanza, engendra una nueva forma de enfrentarse al mundo: la del hombre libre, con seguridad, optimismo, valentía, apertura y sencillez. Ese amor es el que nos exigen hoy con mayor urgencia que nunca Colombia y Latinoamérica: el amor comprometido al pueblo que busca la liberación.

○○○○○○○○○○

Para concluir estas reflexiones sobre el nuevo sentido de las virtudes, vemos que así entendidas cobran el rostro de un *desafío, de un riesgo,* de una *rebelión* contra el orden injusto, de una *subversión* contra la mentira y la hipocresía mitificada. La virtud vuelve a ser fuerza, valor: se revela en su ser auténtico como el único camino de liberación total. El hombre virtuoso no es el santurrón o el bonachón que a nadie molesta. Es más bien el hombre liberado y combativo que a todos inquieta, porque denuncia al explotador, desinstala al seguro, sacude al perezoso, urge al comprometido, concientiza al oprimido y apoya al rebelde.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. Copien en dos hojas grandes del cuaderno el siguiente cuadro y llenen todas sus casillas.

	En qué consiste	Falsas imágenes que presenta	Cómo se da en nuestra sociedad	Exigencias sociales que plantea	Cómo se presenta desde la alteridad
Fortaleza					
Justicia					
Prudencia					
Templanza					
Esperanza					
Fe					
Amor					

2. Investiguen en la Moral a Nicómaco, de Aristóteles, los siguientes temas:
   - Concepto de felicidad, bien, valor y virtud.
   - Relación entre felicidad y virtud.
   - Concepto de cada una de las virtudes.
3. Organicen una mesa redonda para presentar los resultados de la investigación.
4. Elaboren por grupos carteleras de todas las virtudes tratadas, y hagan la presentación de cada una en clase.
5. En coordinación con el profesor de Religión, hagan un estudio sobre la liberación en el Exodo.

Personales:

1. Busque algún texto breve de Gandhi, Luther King o Helder Cámara sobre la fuerza de la no violencia y pre-

séntelo con un sencillo comentario personal.

2. Haga una reflexión sobre la forma como usted practica estas siete actitudes fundamentales y anote aquellos aspectos en los que cree debe cambiar.
3. Presente una redacción en dos páginas sobre algún punto que le haya llamado en especial la atención.

2.9 NUEVAS FORMAS DE RELACION INTERPERSONAL

Las actitudes comentadas anteriormente, al transformar la orientación de nuestra conducta, cambiarán sin duda las formas tradicionales de relacionarnos con los demás. Indiquemos brevemente algunas características de las nuevas formas de relación interpersonal, agrupándolas en campos homogéneos de actividad.

2.9.1 Alteridad económica

Comenzamos por la actividad económica debido a que ella se ha convertido en el principal motor de la vida social. No es exagerado afirmar que en nuestra sociedad el eje en torno al cual gira la actividad de las personas es el dinero. El dinero es el medio para obtener poder, comodidad y seguridad. Quienes poseen mucho dinero viven dedicados a conservarlo y acrecentarlo. Quienes poseen poco dedican todas sus fuerzas a conseguir más. ¿Cómo conseguirlo, mantenerlo y acrecentarlo? Cada oficio y profesión posee su forma propia.

El dinero, que originalmente pretende ser sólo mediador en el intercambio de bienes y servicios entre las personas, se ha convertido en objetivo de dicho intercambio. Hemos vuelto mercado de dinero todas nuestras relaciones sociales. Orientamos la producción hacia el máximo beneficio económico; y lo mismo hacemos con los distintos trabajos profesionales, con el arte, la enseñanza, la comunicación y hasta con la amistad. No tenemos inconveniente en traicionar los valores por un poco de plata: aumento de sueldo, mantenimiento en el puesto de trabajo, mayor ganancia, apropiación de bienes de otros, etc.

La economía dice relación a la obtención y el mantenimiento de los bienes necesarios para llevar una vida digna, individual, familiar y social. Se dirige, por tanto, hacia la

producción, posesión, uso y consumo de bienes. La economía se mueve en el ámbito del tener. Ahora bien, el tener está al servicio del ser. Esta relación mediadora del tener hacia el ser se ha invertido, de modo que hoy nosotros pensamos qué vamos a ser para poder tener. Valoramos a las personas por lo que tienen, no por lo que son en sí mismas. Jerarquizamos los oficios y las profesiones de acuerdo a la productividad monetaria de cada uno. Cada uno vale por lo que tiene. Al que tiene, todo mundo lo respeta, sin cuestionar por qué, cómo o para qué lo tiene. Al que no tiene, todo mundo lo desprecia. No cuentan los valores, los proyectos, las aspiraciones; sólo los títulos de propiedad, sean honoríficos, económicos o académicos.

La alteridad ha sido negada por la mismidad: en este caso, el patrón dinero. Con este patrón el sistema totalizante ha dividido la sociedad en clases bien desiguales: los ricos y los pobres, unos explotadores y otros explotados, unos, dotados de poder, salud y confort, otros dotados de miseria y enfermedad, unos cultos y otros ignorantes. La verdadera alteridad del ser ha sido suplantada por la alteridad del tener. A nivel internacional los países industrializados se aprovechan de los países subdesarrollados. A nivel nacional el sector hegemónico vive a expensas del sector marginado.

El otro no cuenta en nuestra sociedad sino en cuanto se ajusta al sistema económico vigente, es decir en cuanto se adapta y deja de ser otro. En nuestra sociedad vale el que produce y gana, el que vende y gana, el que roba y gana, el que juega y gana. En una palabra, vale el que gana, sin importar cómo lo gana. Porque quien gana puede consumir, es decir se ajusta al modelo de la sociedad de consumo, a la cual aspiran nuestros países subdesarrollados: el hombre consumidor.

Nuestras relaciones económicas son egocéntricas, no alterativas. No están orientadas por la búsqueda del desarro-

llo integral de las personas y los pueblos, sino por el deseo de enriquecimiento de los poderosos. Dicho de otro modo, el movimiento del capital está organizado al servicio del mismo capital. Quien desee beneficiarse debe engancharse de algún modo a la monstruosa máquina del capital. Tanto el poder gigantesco de las compañías multinacionales como el diminuto pero efectivo poder del pequeño comerciante, obedecen al mismo principio: la máxima ganancia con el mínimo riesgo. El "yo" de la empresa, del comerciante, del político, del profesional, etc. busca fortalecerse a base de riqueza para convertirse en un yo poderoso, capaz de decidir con la mayor autonomía. Los estragos que su enriquecimiento produzca en la economía de los otros no cuentan.

Acabar con esta forma de relación es muy difícil; pero no imposible. Corresponde a los economistas determinar las fórmulas operativas más eficaces. Nosotros nos limitamos aquí a sugerir como ejemplo algunos criterios, desde el nivel teórico–ético: respeto absoluto a los derechos económicos del otro. Orientación de todas las actividades económicas hacia la realización de todas y cada una de las personas. Primacía del trabajo sobre el capital, es decir de los derechos de los trabajadores sobre los del capital. Igualdad de oportunidades para todos frente al trabajo: ricos y pobres, mujeres y hombres. Respeto a la libre asociación de los trabajadores y de los pueblos. Eliminación de cualquier forma de explotación humana. Distribución equitativa de los beneficios en la sociedad. Ayuda efectiva a los marginados –tanto individuos como pueblos–, que les posibilite para cambiar la situación. Control de la sociedad sobre los artículos de primera necesidad, los servicios de salud y de educación. Igualdad de oportunidades para la capacitación técnica y científica de todos. Independencia de los medios de comunicación social respecto a la publicidad y a los grandes capitales. Simplificación de las cadenas de intermediarios. Control riguroso de los precios. Distribución equitati-

va de los impuestos. Fomento de la producción nacional. Primacía del bien común y de los derechos primarios sobre la propiedad privada, etc.

2.9.2 Alteridad política

La política tiene como objetivo la organización y el gobierno de la sociedad en orden a la obtención del bien común. La actividad política cumple una función de primer orden en toda sociedad. Es la reguladora de las relaciones interpersonales que desbordan la esfera de lo familiar. El hombre cuando se reúne en sociedad pretende un objetivo: la obtención del máximo bien para todos, mediante la ayuda mutua y el intercambio de servicios. A esto se denomina bien común, y de su consecución debe preocuparse la política.

Sin embargo, la historia de la actividad política está muy lejos de acomodarse a lo que debería ser. El Estado, organización donde se concentra el poder necesario para ejercer el gobierno de la sociedad, deja de servir al pueblo para ponerse al servicio de los poderosos. El Estado se convierte en el medio de adquirir poder o de protegerlo. Y la política, en la estrategia para llegar al poder, entendido éste en el triple poder (legislativo, jurisdiccional y ejecutivo) del Estado. La política democrática es el juego para organizar una mayoría de votantes que se adueñe del poder. La política dictatorial es el juego de unos pocos para mantener en sus manos el poder. Y como el poder lógicamente se ejerce en beneficio de quienes lo detentan, no existe en la actividad política verdadera alteridad.

La auténtica democracia sólo existe cuando en el gobierno están representados los intereses de todos los ciudadanos. Pero en la práctica no es así. Quienes poseen mayor poder económico compran, directa o indirectamente, la voluntad de los más pobres y se hacen elegir. Las tácticas políticas para ganar votos ya las conocemos: publicidad paga-

da, deformación de la información, promesas ilusorias, compromisos de gratificación, etc. Al final terminan representados los intereses de los más ricos y los más astutos. La mismidad del sistema totalizante se revela de nuevo en la política. Los intereses del sistema son los de un grupo: no importa que sea una mayoría o una minoría. Los demás no cuentan. La alteridad se niega.

En Latinoamérica la debilidad y corrupción de los sistemas políticos ha llevado al establecimiento de la dictatura en la mayoría de las naciones: dictadura militar, de partido o de familia. Se ha dado por supuesto la inmadurez de nuestro pueblo para la democracia. Pero este falso presupuesto oculta los intereses en peligro de unas minorías poderosas ante el ascenso de la conciencia popular, que exige la reivindicación de sus derechos. El sistema corrupto mantenido por la oligarquía en muchas naciones se tambalea ante el pueblo que exige el respeto a sus derechos. Y los encargados de asegurar la estabilidad nacional, los militares, se adueñan del poder para combatir la inseguridad. Finalmente, frente al fantasma de un socialismo amenazante, se adopta la nueva doctrina de la seguridad nacional, justificadora de todo tipo de injusticia y represión.

La voz del otro —el pobre, el marginado, el explotado— que comenzaba a expresarse a medida que tomaba conciencia de su dignidad personal, es violentamente silenciada en nuestro pueblo latinoamericano, tanto en las dictaduras como en ciertas democracias. La violencia a que han acudido algunos grupos, como único medio eficaz según ellos de hacer respetar los derechos del pueblo oprimido (los derechos de "el otro"), es calificada de antisocial (es decir "anti—el Sistema", "anti-lo Mismo") y reprimida con mayor violencia. La no—violencia de otros grupos, que combaten la injusticia con la denuncia, la concientización y la no—colaboración, es tachada de peligrosa, promarxista, y es reprimida igualmente con violencia. ¡Sólo la violencia del sistema

opresor, la ejercida en nombre del gobierno establecido en el poder, es considerada como legal. No importa que se ejerza contra los legítimos derechos del pueblo: campesinos, sindicatos, trabajadores, educadores, religiosos, etc.

Ante esta situación es necesario replantear el verdadero sentido de la actividad política en nuestro medio. Como punto de partida hemos de dejar bien sentado que la política se debe orientar al bien común, es decir de todos. Y que, por tanto, debe comenzar por ocuparse de la situación de injusticia manifiesta y grave en que vive la población marginada —¡que por trágica casualidad es mayoría!—. Si para asegurar la eficacia de esta acción es necesario que la política busque el poder, debe buscarlo para la mayoría marginada. Por tanto la política debe tender a reubicar al pueblo en el poder. No se trata, por supuesto, de una inversión, como proclaman muchas consignas marxistas: ascenso del pueblo al poder con el fin de aplastar a los explotadores. Se trata de asegurar verdadera igualdad de oportunidades y verdadera justicia para todos. ¿Cómo llegar a esto? Lo mismo que al hablar de la alteridad económica, aquí tampoco damos recetas. Son las ciencias que dicen relación a la política las que deben orientar las técnicas y tácticas políticas. Son la situación y la historia de cada país las que servirán de marco de referencia. Cada uno, individual y colectivamente debe orientar su acción hacia el objetivo: que en la vida política y en los organismos políticos tenga cabida la alteridad del pobre, del marginado, del oprimido.

2.9.3 Alteridad erótica

La vida humana, por cuanto el hombre es un ser sexuado, cuenta con otro campo de relaciones, que podemos denominar eróticas, entendiendo el eros como la tendencia afectiva basada en el instinto sexual. El varón y la mujer se atraen desde la pubertad por una fuerza que nace de la bipolaridad sexual. Esta atracción se manifiesta en di-

versas formas de relación. La alteridad se encuentra aquí afirmada desde la misma naturaleza por dos razones. Primeramente por la distinción de los sexos. El femenino es "otro" que el masculino. En segundo lugar, porque, a diferencia de los animales, el sexo en el hombre se da en una persona y está esencialmente especificado por un siquismo, fuente de racionalidad y espiritualidad. Si entre los animales la relación sexual es individualmente indiferenciada (de un macho con cualquier hembra), entre nosotros cuenta la singularidad de cada varón y cada mujer.

Sin embargo, también en este terreno se niega la alteridad. Nuestra sociedad de tipo machista niega la igualdad de la mujer, como otridad sexuada, con relación al varón, al "macho". La mujer está al servicio del varón para procurarle placer sexual, para darle hijos, para cuidar de su casa. De este modo la mujer deja de ser "otra" como persona, para convertirse en objeto, en cosa apetecible.

El varón es "conquistador". En nuestro pueblo la costumbre introducida por los conquistadores de apoderarse de las mujeres aborígenes que les gustaban para su servicio sexual, ha perdurado a lo largo de la historia. El machismo es el resultado en parte de esa costumbre: el varón es más "macho" cuantas más mujeres seduce, si son vírgenes mejor, cuantos más hijos tiene y cuantos más machos vence con su fuerza física –el parecido con el comportamiento de muchas especies animales no es fortuito: el instinto sin control nos hunde en la pura animalidad de donde emergimos. El varón prefiere acostarse con mujeres vírgenes. Pero, eso sí, exige que su futura esposa llegue virgen al matrimonio. Se divierte conquistando el "amor" (entrega física) de otras mujeres: cuanto más difíciles, o de mayor posición social, o si es esposa de otro, mejor. Pero no acepta que su madre, su hermana, su esposa o su hija sea conquistada y tenga relaciones con otro que no sea el esposo.

Cuando se siente incapaz como conquistador, se vuel-

ve comprador. El comerciante astuto es una degeneración del héroe conquistador; pero obedece al mismo interés: el dominio, el deseo de tener. Eróticamente, el varón que no puede conquistar una mujer compra sus servicios. Esto es más fácil: se conviene el precio, se "hace" el amor, se paga y todo se acabó; no hay vencedores ni vencidos. Por eso la prostitución abunda en nuestra sociedad mercantilista, donde abundan, por una parte, los individuos mediocres y, por otra, la miseria. Los adinerados practican la prostitución elegante, más refinada y disimulada. E incluso compran los servicios permanentes de una mujer, que pasa a ser la "amante".

La procreación es problema de la mujer. El varón que realiza el acto sexual no quiere complicaciones. La mujer verá si usa anticonceptivos o se hace ligar. Y si, por casualidad o por ignorancia, queda embarazada, ella tendrá que "desembarazarse" del hijo o cargar con las consecuencias del embarazo y el parto. El aborto es la salida fácil; o también el abandono o la "donación" del hijo. Al fin y al cabo, tanto el feto como el recién nacido son amasijos de carne cuya alteridad personal es negada tranquilamente por el hombre "civilizado" del siglo veinte.

La alteridad de la mujer es negada siempre que ella debe "someterse" a los deseos del varón: cuando se prostituye; cuando se entrega carnalmente para asegurar el "amor" de su conquistador; cuando coquetea, se embadurna de pinturas y perfumes y se ve obligada a airear sus encantos para gustar a los varones; cuando se vende a su jefe para obtener aumentos de sueldo o ascensos; cuando renuncia a sus estudios o a su profesión para atender la casa; cuando se vuelve machista para competir con el macho; cuando debe renunciar a sus instintos maternales y abortar para evitar problemas sociales o agradar al varón. La alteridad del hijo es negada cuando pudiéndolo engendrar se evita, cuando habiéndolo engendrado se aborta, cuando ha-

biéndolo dado a luz se abandona o se rechaza como un estorbo.

La liberación de la mujer no puede entenderse como una competencia con el macho para llegar a ser como él. Se trata más bien de un reconocimiento de su propia alteridad como mujer, basada en la personeidad, la feminidad y la maternidad. Desde esa alteridad podrá lograr la transformación del varón, de forma que deje de sentirse macho para asentar su ser sobre la personeidad, la virilidad y la paternidad. El hombre debe respetar a la mujer como un otro que él, con los mismos valores, la misma dignidad y los mismos derechos. Y la debe respetar tanto fuera del matrimonio como dentro de él. La mujer debe valorarse a sí misma en su ser—otro, complementario pero no prolongación del ser del varón. Desde su alteridad vivida hará comprender al varón que él mismo es algo más que un macho frente a la mujer. Ambos, finalmente, mujer y varón, vivirán la alteridad mediante el respeto y cariño (amor de justicia erotizado) mutuos, mediante la fructificación en el otro—hijo y mediante la apertura a los otros—ciudadanos en el compromiso social.

2.9.4 Alteridad pedagógica

El niño cuando nace carece de cultura; más aún, es incapaz de valerse por sí mismo, de oir, ver, pensar o expresarse. Su vida, sobre todo en la infancia, se resuelve en un lento proceso de aprendizaje. Denominamos pedagógica al ámbito de la vida humana donde priva la actividad de aprendizaje o adquisición de conocimientos, costumbres y valores a partir de instituciones y personas que ya los poseen. Se trata de un nuevo tipo de relaciones interpersonales. Para simplificar podemos agruparlas en tres campos: relaciones padres--hijo, educador—educando, Estado—pueblo. En todas ellas es necesario romper con el modelo totalizante del sistema para crear nuevas relaciones de alteridad.

Los padres ven en el hijo una prolongación de su propio ser y tienden espontáneamente a que sea "lo mismo" que ellos. Le imponen sus hábitos, su forma de pensar, sus gustos, sus proyectos, sus amistades. Los padres no quieren que el hijo —y sobre todo la hija— se aparte de ellos; porque es "su" hijo—. El hijo se convierte así en un producto de los padres, carente de singularidad cultural y vocacional.

Lo mismo sucede con el educando. Este es tratado generalmente como un objeto, un ente, en el que el educador debe depositar durante varios años un cúmulo de conocimientos, como quien deposita sumas de dinero en un banco. El alumno no tiene exterioridad frente al sistema educativo, como no la tenía el hijo frente a los padres. La escuela, el colegio, la universidad cuentan e identifican numéricamente a los alumnos, los someten a un proceso indiscriminado de aprendizaje y les entregan al final un título que certifica su adaptación al saber del sistema, mediante los conocimientos. La palabra del alumno en cuanto otro no cuenta; más aún, perturba el orden de la mismidad repetidora, y por tanto hay que callarla.

En tercer lugar, el pueblo, en la situación latinoamericana, es un ser "carente" de cultura al que el Estado educa para asimilarlo al sistema. Se dan en nuestro medio dos tipos de cultura: la cultura elitista y la cultura popular. La primera es reflejo y prolongación de la cultura europea. La segunda es propia del pueblo "inculto", subcultura o cultura del silencio. Una pertenece al sector hegemónico de la sociedad, a los que pueden estudiar en el colegio y en la universidad. La otra es la de los que no saben, porque no pudieron ir al colegio, porque son analfabetas, porque desde la miseria en que viven no tienen acceso al ambiente cultural de la sociedad. El Estado procura darle cultura al pueblo para unificar la sociedad dentro de "lo mismo". Lógicamente le proporciona la cultura elitista, que es la "única" cultura válida para el sistema.

La alteridad pedagógica se fundamenta en la palabra del otro. El niño, el joven, el pueblo tienen su palabra propia que deben expresar. Es distinta de la palabra del padre, del educador y del Estado; pero es palabra. El sistema la niega diciendo que son balbuceos, caprichos, falta de cultura, rebeldía, desobediencia, inconformismo, inmadurez, etc. Quienes educan desde el sistema sienten que la palabra del otro como educando es un peligro y la silencian, la transforman o la reprimen. El educador vuelve al alumno un repetidor de su misma palabra. No le enseña a cuestionar, a comprender, a utilizar lo que aprende para crear. El padre vuelve al hijo un ser obediente y sumiso, dotado de buenos modales y elevadas aspiraciones. El Estado vuelve al pueblo un rebaño masificado, conformista; le proporciona diversión y juegos, lo tranquiliza con informaciones deformadas, introduce una tecnología educativa muy eficaz para la domesticación tecnológica, retira del pénsum o infravalora las materias que ayudan a pensar, desestimula las carreras humanísticas, etc.

El educador—padre—Estado no sólo debe respetar la voz del otro (educado—hijo—pueblo), sino que debe estimularla, enseñar a pronunciarla. Es necesario fomentar el sentido crítico, la creatividad, la responsabilidad en el educando. Es necesario impulsar el desarrollo de la cultura popular, estudiarla, proporcionarle medios económicos para su desarrollo y canales para su expresión. El proceso educativo debe ser una construcción de la exterioridad al sistema dominante. Sólo cuando se acepta la posibilidad de una exterioridad frente a la interioridad cultural dominadora, y cuando se estructuran los cauces reales para la expresión de esa exterioridad, se inicia la educación liberadora. La pedagogía dominadora tiende a conquistar alumnos, prosélitos, miembros, a los que el sistema pueda manipular sin resistencia. La pedagogía liberadora busca suscitar sujetos, críticos, creadores, dotados de conciencia de su propia alteridad y

respeto por la alteridad de los demás, rebeldes a la domesticación y a la traición, alérgicos a la masificación y al engaño.

2.9.5 Alteridad religiosa

El pueblo latinoamericano es un pueblo tradicional y profundamente religioso. Como en todos los pueblos, esa religiosidad penetra todas las capas de la vida cultural. Y las creencias religiosas se confunden con supersticiones ancestrales y con postulados ideológicos de diverso origen. Toda religión encierra una forma estructurada de cosmovisión. Dicha cosmovisión religiosa se mezcla tan estrechamente con la cultura y la organización social de un pueblo, que termina por constituirse en el principal sostén de un sistema social. De este modo pasa a conformar otra expresión de lo mismo dentro de la totalidad.

La religión se revela en su esencia como la forma más perfecta de alteridad. Ella responde a las relaciones del hombre con Dios como el totalmente Otro. La trascendencia es la alteridad absoluta. Dios tiene que revelarse al hombre para que éste lo conozca; y, aun así, éste lo conoce sólo como misterio, cuya esencia permanece impenetrable. A pesar de esta alteridad fontal de lo religioso, manifiesta con toda nitidez en el cristianismo, el sistema ha convertido la religión en pieza y sostén de su mismidad. La tendencia espontánea del hombre a hacer de Dios algo a su imagen y semejanza, una proyección de sus aspiraciones inalcanzables en este mundo, símbolo de una perfección que no conoce en la tierra, le ha llevado a convertir la religión, y en concreto el cristianismo, en meollo ideológico de la sociedad occidental. Es así como el conquistador mezcló la conquista religiosa —seudoevangelización— con la conquista política. Sólo en el dios (así, con minúscula, porque es un ídolo) de la totalidad imperial reside la salvación. Es necesario abjurar de los otros dioses y convertirse al dios del sistema. La

cristiandad medieval había llegado a marcar un hito en la historia de la incorporación de la religión a la vida cultural de occidente.

Lamentablemente en nuestros días no estamos muy lejos de esta realidad. Aunque nuestra sociedad no es tan religiosa como en los siglos pasados, y aunque algunos sectores de la Iglesia han cobrado conciencia de la fuerza alterativa que posee el cristianismo original, sectores muy numerosos de nuestra Iglesia siguen manteniéndolo al servicio del sistema. El mensaje evangélico, sacudidor de las estructuras sociales en los primeros siglos del cristianismo, se ha revestido tan perfectamente de la cultura occidental, que hoy nos resistimos a reconocerlo en su desnudez original. Desnudarlo significa volver a encontrarse con la Palabra de Yahvé, que era espada cortante, fuego abrasador, voz atronadora para los hebreos. Ese Dios que hablaba por boca de los profetas para denunciar las injusticias de su pueblo y para anunciar la justicia y la paz de una nueva sociedad. Ese mismo Dios de Jesús de Nazareth que lo envía a proclamar la gran noticia de la salvación a los pobres. Se trata de un Dios totalmente Otro para el hombre; al que éste debe prestar oídos y cuyos mandamientos exigentes debe cumplir. Es el Dios que no se deja sobornar ni manipular, que aparta sus ojos de los sacrificios bullangueros e hipócritas, ofrecidos por quienes cierran sus entrañas a los necesitados y se aprovechan de los débiles, de las viudas, de los huérfanos.

El amor de justicia predicado por los profetas y elevado a la categoría de "el mandamiento" por Jesús, es la mejor expresión histórica de la alteridad. Amar al otro como a uno mismo, es decir valorar la persona del otro, sea quien fuere, como la propia y hacer por él todo lo que uno hace por sí mismo. Amar al enemigo; dar la vida por la justicia del otro; devolver bien por mal; procurar bebida, alimento, vestido, medicina, casa, educación a quien lo necesita; lu-

char por la justicia renunciando a todos los bienes, a los padres, a la esposa y a los hijos.

Nuestra Iglesia debe volver a ser la Iglesia de los pobres: la Iglesia de los otros, los marginados, los inconformes, los que no se ajustan al sistema porque carecen de bienes, de cultura, de títulos, porque no se venden ni engañan ni ponen su corazón en las mercancías de esta sociedad. Sólo así será una Iglesia salvadora, liberadora. De lo contrario seguirá oprimiendo al pueblo y alienándolo. Deberá buscar al pueblo, prestar oído a su palabra, descubrir el sentido profundo de la religiosidad popular, compartir con él la miseria, las injusticias. La Jerarquía tendrá que abandonar el papel de "dictadora" de los deberes del pueblo creyente: lo que éste debe creer, lo que debe pensar y lo que debe practicar. Y tendrá que convertirse en "líder" de la liberación del pueblo, servidora y planificadora de sus aspiraciones, como Jesús el "Señor". Y los demás, que nos decimos creyentes, tendremos que aprender a oir la palabra del hermano, el otro, y, a través de ella, la palabra de Dios, el totalmente Otro, el que aún no conocemos a pesar de que desde nuestra infancia nos hemos habituado a pronunciar su nombre.

2.9.6 Alteridad científico–técnica

Cuando se hacen reflexiones de tipo moral sobre la ciencia o la técnica, éstas se suelen limitar a las consecuencias que ambas tienen sobre la naturaleza o sobre la misma vida humana. Constituyen estos temas, sin duda, capítulos importantes de una ética social, principalmente en nuestros días, caracterizados por el acelerado desarrollo de la técnica. Nuestros pueblos latinoamericanos van entrando poco a poco, pero con pasos seguros, en el mundo de la industrialización. Estamos aún lejos, pero cada vez más cerca, al día en que saborearemos los mismos problemas del maquinismo y la contaminación que viven hoy los países

industrializados. Frente a estos peligros —inherentes a un desarrollo tecnológico absolutamente necesario—, debemos permanecer alerta y procurar evitarlos en la medida de lo posible.

Sin embargo, queremos orientar la reflexión en estas líneas hacia otro aspecto del problema. La actividad científico—técnica crea un amplio campo de relaciones sociales que pueden ser opresoras o liberadoras. Cuando se efectúa, por ejemplo, una transferencia tecnológica de un país industrializado a otro subdesarrollado, dicha transferencia obedece a unos intereses concretos. Cuando los países ricos ofrecen un préstamo a los pobres, lo hacen para determinado tipo de inversiones que responden a unos intereses precisos. Cuando los norteamericanos, rusos o japoneses ofrecen jugosas becas a los estudiantes de nuestros países, lo hacen por intereses muy precisos. Se trata siempre de los intereses del sistema, que se empeña en unificar totalitariamente a todos los pueblos dentro de "lo mismo", en este caso en el terreno de la ciencia y la técnica. Porque las grandes empresas de los países industrializados necesitan exportar su tecnología y sus productos tecnológicos a nuestros países. Y para ello hay que abonar el terreno: crear sucursales, mentalizar al pueblo, preparar técnicos nativos, "convencer" a los funcionarios públicos y a las autoridades académicas, etc. Es así como las relaciones a nivel científico—técnico entre los países fortalecen los lazos de dependencia y alimentan la opresión de nuestro pueblo.

Ahora bien, ¿qué sucede en el ámbito nacional? Ya hemos mencionado algo al hablar de la educación. El aprendizaje científico se realiza en las universidades. Concretamente en nuestro país gran parte de profesionales egresan de universidades privadas, que por el elevado costo de sus matrículas están reservadas a un sector privilegiado de la población. El pueblo, en su mayoría, carece de acceso a la universidad y, en consecuencia, al saber científico. A las

carreras técnicas intermedias son también pocos los jóvenes que tienen acceso. Y su nivel de aprendizaje no les permite insertarse creativamente en el proceso de desarrollo tecnológico. Quienes logran obtener algún título en el extranjero pasan a integrar la élite culta que ocupa los puestos directivos en los organismos de investigación, control y difusión científica. Es una oligarquía intelectual ajena a los problemas del pueblo. El saber científico y técnico que imparten los centros de educación superior es el mismo saber importado de los países industrializados.

Ante tal situación, podemos preguntarnos dónde queda la alteridad a estos niveles. No existe. Desde dentro y desde fuera se impone a nuestro pueblo la mismidad excluyente del sistema. Para nada cuenta la exterioridad de nuestra cultura; nada significan nuestra historia, nuestras condiciones geográficas y climatológicas, nuestro temperamento, nuestros valores. Desde la conquista hemos aprendido que nuestra cultura carece de valor porque no aporta nada a las ciencias y a las técnicas del occidente civilizado. Nos hemos acostumbrado a ser prolongación de Europa, imitación de sus logros, repetidores de sus discursos.

La alteridad como criterio de desarrollo tecnológico nos exige a los latinoamericanos comenzar por asentar el principio de que la primacía absoluta es del hombre. Pero no del hombre abstracto; sino de nuestro hombre, del campesino de nuestro pueblo, del obrero inculto, del desocupado, del gamín, del creyente, del indio, el negro, el mulato y el mestizo, del costeño y el que vive en las apartadas veredas de la cordillera, del analfabeta, de la mujer cargada de hijos y la prostituta, del que se emborracha con cerveza o aguardiente en cuanto tiene unos pesitos en el. bolsillo, del ratero, el traficante de contrabando y el burócrata "serruchero'. Este es el hombre medio de nuestro pueblo, no tengamos vergüenza en reconocerlo. Ese es "el otro" hombre que vive con nosotros, codo a codo en la oficina o la fábrica; el que

a los ricos, a los acomodados, a los empresarios, a las niñas de la alta sociedad, a los hombres de iglesia, a los intelectuales les crea problemas. Ese es "el otro" hombre, hermano nuestro, el que muchos quisieran que no existiese, la sombra que nos da mala imagen ante el extranjero civilizado, honrado, puntual, cumplidor del deber, limpio, etc.

Una ciencia y una técnica que en nuestro medio no se ponga al servicio del hombre medio latinoamericano y colombiano, será opresora y negadora de nuestro–ser otro. Yo, como intelectual, científico, estudioso, médico, ingeniero, abogado, economista, sociólogo, contador, sicólogo, educador, etc. sólo respeto la alteridad de mis hermanos cuando pongo mi saber o mi saber hacer al servicio de sus necesidades reales, sin engañarlos, sin dejarlos morir en su miseria, sin explotarlos con honorarios injustos, sin atiborrarlos de conocimientos inútiles, etc. He ahí una tarea nueva y exigente para la ciencia y la tecnología en nuestro medio.

2.9.7 Alteridad lúdica

La vida humana no se termina en el trabajo, ni es toda ella seriedad. Es también descanso, distracción, juego, diversión. Todo esto es actividad, y actividad buena y necesaria como el mismo trabajo. Lo negativo que puede encerrar consiste en que se convierte en otra forma de alienación; una alienación que, a diferencia del trabajo, resulta sutil y placentera. Ya los políticos romanos sabían que con pan y circo se podía tener satisfecho a un pueblo.

El sistema totalizante utiliza la diversión y el juego como distractivos de las contradicciones internas que amenazan con introducir la exterioridad y "agrietar" el orden de la mismidad. Todos somos testigos del poder de un campeonato mundial de fútbol como tranquilizante nacional e internacional. Los problemas sociales, laborales, familiares, académicos, militares desaparecen como por arte de ma-

gia. Una buena fiesta, un campeonato animado, un espectáculo triunfalista son capaces de mantener sosegados y contentos a los estudiantes en la universidad, a los obreros en la fábrica, a los campesinos en sus parcelas. De este modo el ocio sano y conveniente se convierte en opio de conciencias individuales y colectivas.

Debemos devolver al juego su fuerza de alteridad que le pertenece por constitución. El juego nos abre y nos enfrenta al otro, como distinto a mí, con quien puedo competir en orden a una superación mutua. Es necesario reconsiderar el juego de azar, las loterías, los casinos, en una palabra todos aquellos juegos que pretenden una ganancia económica. Este tipo de juegos niega la alteridad, porque es egocéntrico y sólo busca al igual, de quien me puedo beneficiar. Las relaciones de alteridad en el juego se manifiestan claramente en el deporte competitivo. La competencia desinteresada nos permite descubrir al otro, ayudarle al mismo tiempo que él nos ayuda, abrirnos a su mundo distinto y trabar amistad—fraternidad con él.

Otra forma de alteridad lúdica la podemos encontrar en el ocio creativo, denominado hobby. Un hobby es una actividad no laboral ni remunerada, que nos permite distraernos creando o transformando algo. Por desgracia, a imitación de las sociedades de consumo, los hobies más comunes entre nosotros son también alienantes y soñadores: coleccionar objetos raros o manipular artefactos de juego sofisticados. Sólo la falta de conciencia social nos impide ponerle imaginación a nuestras actividades libres de modo que presten un servicio eficaz —desinteresado— en la búsqueda de solución a los numerosos problemas sociales que nos aquejan. Se me ocurren algunos ejemplos: el arte, en sus múltiples formas, al servicio del pueblo; la construcción sencilla de viviendas o implementos para las mismas; la creación de programas teleducativos; la recolección de objetos de escaso valor económico que puedan prestar algún tipo de servi-

cio cultural o adquirir valor con una pequeña transformación; el cuidado de los recursos naturales de uso común; la invención de técnicas con poca inversión económica que presten servicios en el campo; etc.

En el ámbito de la distracción es posible y fácil también introducir el sentido de la alteridad. En vez de leer historietas y revistas superficiales o pornográficas, mediante las cuales el sistema corrompe nuestras fuerzas eróticas, podemos leer historietas críticas, literatura formativa, revistas y libros de cierta profundidad temática que despierten nuestra conciencia social. En vez de tragar tanta basura cinematográfica como se presenta en los cines taquilleros, podemos buscar el cine, serio o cómico, que desarrolle una conciencia crítica, podemos asistir a espectáculos culturales como el teatro, el concierto, el ballet, etc. En vez de buscar la discoteca como lugar propicio para aprovecharnos eróticamente del otro, podemos organizar un baile, un paseo, una reunión, donde haya comunicación, afectividad y alegría respetando al otro y amándolo creativamente. En vez de consumir las horas libres con la nariz pegada al televisor, podemos pensar algo, al menos que son muchos los que necesitan nuestra imaginación y nuestras habilidades.

Frente al sistema que trata de alienarnos con juegos, diversiones y espectáculos superficiales o erotizados, debemos desarrollar nuevas formas de distracción y descanso que ayuden a nuestro pueblo a liberarse. Así conseguiremos crear una nueva forma de alteridad: la alteridad lúdica, que contribuirá eficazmente a la destrucción de "lo mismo". Ya que será un nuevo medio de mantenernos atentos a la voz del otro.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Realicen por pequeños grupos una cartelera sobre cada tipo de alteridad, preséntenlas todas en clase y discutan su contenido.**
2. **Organicen uno o varios sociodramas sobre las formas de alteridad que más les interesen.**
3. **Discutan y decidan por grupos alguna actividad social en que puedan comprometerse, como resultado de estas reflexiones.**
4. **Evalúen en una mesa redonda si la forma de educación en su propio colegio está acorde con los principios de la alteridad.**
5. **Realicen por grupos una evaluación del contenido de esta parte (Valores éticos) y presenten las conclusiones en una mesa redonda.**

Personales:

1. **Redacte un breve artículo de estilo periodístico sobre este tema de la alteridad.**
2. **Reflexione y analice si sus relaciones con los demás, en cada una de las dimensiones tratadas, se guían por los criterios de la alteridad o por los de la mismidad. ¿Qué podría usted hacer en concreto para cambiar?**
3. **En dos hojas del cuaderno copie el siguiente cuadro y realice una síntesis del tema llenando todas las casillas.**

	Como es negada por la Totalidad	En qué consiste como alteridad	Cómo la podemos practicar
Alteridad económica			
Alteridad política			
Alteridad erótica			
Alteridad pedagógica			
Alteridad religiosa			
Alteridad científico-técnica			
Alteridad lúdica			

BIBLIOGRAFIA

ARANGUREN, J.L., *Etica.* Rev. de Occidente, Madrid, 1958.

ARISTOTELES, *Etica a Nicomaco; Etica a Eudemo; Gran ética.* En *Obras.* Aguilar, Madrid, 2a. ed. 1967.

BACON, F., *Ensayos sobre moral y política.* Unam, México, 1974.

BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y la religión.* Sudamericana, Buenos Aires, 1962.

DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana,* I y II. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

DUSSEL, E., *Filosofía ética latinoamericana* (III). Edicol, México, 1977.

DUSSEL, E., *Para una destrucción de la historia de la ética.* Ser y Tiempo, Mendoza, 1972.

FAGOTHEY, A., *Etica: teoría y aplicación.* Interamericana, México, 5a. ed. 1973.

FRANKENA, W.K., *Etica.* Utcha, México, 1965.

FROMM, E., *Etica y sicoanálisis.* FCE, México, 1969.

GARCIA MAYNEZ, E., *Etica.* Porrúa, México, 1960.

GONZALEZ ALVAREZ, L.J., *Etica Latinoamericana.* Univ. Santo Tomás, Bogotá, 1978.

INGENIEROS, J., *Hacia una moral sin dogmas; El hombre mediocre; Las fuerzas morales.* En *Obras completas.* Elmer, Buenos Aires, 1957.

JOLIVET, R., *Tratado de filosofía moral.* Lohlé, Buenos Aires, 1959.

KANT, M., *Crítica de la razón práctica; Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Porrúa, México, 1975.

LECLERCQ, J., *Las grandes líneas de la filosofía moral.* Gredos, Madrid, 1965.

LEPP, I., *La nueva moral.* C. Lohlé, Buenos Aires, 1964.

LE SENNE, R., *Tratado de moral general.* Madrid, 1973.

LEVINAS, E., *Totalidad e infinito.* Sígueme, Salamanca, 1977.

LEVINAS, E., *El humanismo del otro hombre.* Siglo XXI, México, 1970.

MARQUINEZ, G., *El sí y el no de la filosofía moral cristiana.* Studium, Madrid, 1964.

MARQUINEZ, G., *Metafísica desde Latinoamérica.* Univ. Santo Tomás, Bogotá, 1977.

MARQUINEZ, G., y otros. *El hombre latinoamericano y su mundo.* Nueva América, Bogotá, 2a. ed. 1978.

MESSNER, J., *Etica general y aplicada.* Rialp, Madrid, 1969.

MOUNIER, E., *El personalismo.* Eudeba, Buenos Aires, 9a. ed. 1972.

NIETZSCHE, F., *Así habla Zaratustra; Genealogía de la moral; Más allá del bien y del mal.* En *Obras completas,* de Ovejero Maury.

PLATON, *Apología de Sócrates; Fedón; El banquete; La república.* En *Diálogos.* Aguilar, Madrid.

RUBIO ANGULO, J., *Antropología filosófica.* Univ. Santo Tomás, Bogotá, 1976.

SALAZAR BONDY, A., *Para una filosofía del valor.* Universitaria, Santiago de Chile, 1971.

SANCHEZ VASQUEZ, A., *Etica.* Grijalbo, México, 1971.

SCHELER, M., *Etica: nuevo ensayo de fundmentación de un personalismo ético.* Rev. de Occidente, Buenos Aires, 1948.

SHISKIN, A.F., *Etica marxista.* Grijalbo, México, 1966.
Teoría de la moral. Grijalbo, México, 1970.

SPINOZA, B., *Etica demostrada según el orden geométrico.* Nacional, Madrid, 1975.

TOMAS DE AQUINO, *Suma teológica,* 2a. parte. BAC, Madrid.

UTKIN, S., *Fundamentos de la ética marxista–leninista.* Suramérica, Bogotá, 1963.

UTZ, F., *Etica social.* Herder, Barcelona, 1961.
Manual de ética. Herder, Barcelona, 1972.

VARIOS, *Enciclopedia de la ética y moral cristiana* (3 vols.). Rialp, Madrid, 1962.

VIDAL, M., *Moral de actitudes,* I y II. Perpetuo Socorro, Madrid, 1974.

YURRE, G., *Etica.* Eset, Vitoria, 2a. ed. 1966.



3

VALORES SOCIOPOLITICOS

EUDORO RODRIGUEZ ALBARRACIN

CONTENIDO

3.1 LA CRISIS DE VALORES EN LA SOCIEDAD CONTEMPORANEA

Existe hoy una *crisis histórica permanente*. Se cuestiona toda una sociedad en vista de posibilidades nuevas y no se trata simplemente de una grave crisis política o económica que urge un reordenamiento de las estructuras vigentes. Históricamente la crisis que nos solicita afecta a la totalidad de un sistema cultural. Asistimos al derrumbamiento de una era de civilización nacida a fines de la Edad Media, continuada al mismo tiempo que minada por la época industrial, capitalista en su estructura, liberal en su ideología, burguesa en su ética. *Participamos en el alumbramiento de una civilización nueva,* cuyos datos y creencias aún están confusos y mezclados con las formas desfallecientes o con los productos convulsivos de la civilización que se borra... Cinco siglos de historia se tambalean y cinco siglos de historia comienzan indubitablemente a cristalizar. Y es precisamente *esta crisis histórica la que en gran parte explica la crisis de valores en la actual sociedad.* Por lo tanto una comprensión adecuada de la crisis de valores hoy no es posible sin un análisis de los factores que han dado origen a la sociedad contemporánea.

La sociedad actual que se encuentra en un período nuevo de la historia *caracterizado por cambios profundos y acelerados* que progresivamente se extienden al universo entero, es el producto de un largo proceso histórico comenzado en el renacimiento que empieza ya a configurar los rasgos esenciales, las contradicciones y el dramatismo de nuestro siglo. En efecto estos siglos se caracterizan especialmente por una serie de acontecimientos "revolucionarios" que cambiaron en forma radical el curso de la historia y el dinamismo de la sociedad contemporánea es la resultante de estas innovaciones radicales.

En primer lugar señalemos la revolución científica. El

pensamiento científico significó un cambio radical en la forma en que el hombre consideraba el cosmos. Se estudiaron las leyes internas de la naturaleza, se diferenciaron las distintas ciencias, el universo perdió su calidad misteriosa, parecio menos amenazador y el hombre se encontró de repente dueño de la naturaleza. *Este proceso cambió la imagen del mundo o mejor la concepción que el hombre tenía de él:* ya no es el campo de las divinidades o fuerzas anímicas o "sobrenaturales", no despierta temor ni reverencia; al contrario, es simplemente el marco de nuestra curiosidad e investigación. El mundo exterior ya no está grávido de "otra realidad". Se ha convertido en una cadena de "facticidades" que están ahí para ser investigadas en sus causas y reacciones.

De este modo la sociedad entera se empieza a ver empujada por el saber científico y por las modificaciones que conlleva. *Es más, el saber científico es el que provoca por una parte directa o indirectamente la crisis de valores, al modificar las condiciones de vida.* Ningún aspecto se escapa al hecho de su impacto bien sea político, jurídico, económico, familiar o religioso. La mirada misma del hombre sobre sí o sobre su prójimo, sus aspiraciones y su amor se hallan por él afectados.

La tecnología ha logrado cambiar y dominar la naturaleza y las condiciones de vida del hombre, y éste ha llegado a tal punto de poder que puede disponer del mundo a su antojo. En el origen, pues, de este nuevo tipo de sociedad y en la raíz histórica de la crisis de valores de la cultura contemporánea está la ciencia, la técnica, que cambiaron en forma radical la imagen del mundo, del hombre e incluso de Dios.

El efecto y la visualización histórica de este proceso lo vemos realizado en Inglaterra. La revolución industrial operada allí y cincuenta años más tarde en Europa es el hecho central que cambió fundamentalmente la vida de occi-

dente. El paso de una sociedad agrícola a otra técnica, de una sociedad rural a otra urbana, la aparición de la máquina y el creciente proceso de automación (segunda revolución indutrial, y la más reciente de la cibernética) son fenómenos determinantes en la dinámica de los cambios sociales e ideológicos. Este proceso material ligado a un nuevo sistema económico (capitalismo) potencialmente capacitan para extender los beneficios de la civilización moderna a todos los pueblos; y, sin embargo, es un síntoma de la crisis de valores el que los logros y descubrimientos más grandes de nuestra época se hayan desarrollado y sigan desarrollándose en gran parte para extender y acrecentar la dominación, la explotación, la guerra. *Esta cruda realidad es la referencia fundamental que impone un replanteamiento de la forma como está estructurada la sociedad a su vez que permite una reformulación de los valores sociopolíticos.*

Una derivación de la revolución científica, y que juega hoy un papel fundamental, la constituyen *los medios de comunicación social.* Estos medios cada día en mayor aumento y perfección nan hecho de este mundo un mundo pequeño, unido, físicamente solidario. Sus principales efectos han sido: una mayor unidad físico–espiritual con respecto al pasado, mayor facilidad de intercambio, interdependencia, comunicación de valores, ideas, actividades, en síntesis han hecho posible el diálogo universal de las culturas. Esto se evidencia y se cristaliza en una cierta conciencia de universalidad que hace posible la resonancia mundial de los acontecimientos, las ideas y los valores. Estos últimos se ven afectados en cuanto la difusión y el intercambio cultural de los diversos pueblos *conlleva a un cierto relativismo histórico* que generaliza y agudiza aún más la crisis de los valores; por otra parte además de su impacto en la educación, en el lenguaje (se habla hoy de una cultura basada en la imagen) son utilizados como medios de expresión ideológica y muchas veces se convierten en alienantes masivos en beneficio de grupos minoritarios de poder. A esta

incidencia son particularmente sensibles los jóvenes que fácilmente se identifican en todas las innovaciones técnicas y que, por lo mismo, se constituyen en un mercado potencial de grandes ganancias económicas.

En segundo lugar señalemos las revoluciones sociopolíticas, especialmente la revolución francesa de 1789.

La revolución francesa se considera por lo general el gran acontecimiento histórico que dinamizó aún más el curso de la sociedad moderna, teniendo luego repercusiones en todos los países al desintegrar radicalmente la estructura feudal de una sociedad que se había sacralizado permaneciendo incólume durante siglos a pesar de sus contradicciones sociales. Los acontecimientos de Francia despertaron en Europa rápidas simpatías y movimientos similares, la traducción de los *"derechos del hombre"* se convierte en el breviario del liberalismo en Europa, incluso en España en donde son quemados por la Inquisición. El influjo de esta revolución pasó en pocos años de Europa hacia América, donde inspiró ideológicamente la mayoría de los movimientos revolucionarios. La filosofía idealista clásica alemana en su totalidad y en su centralidad fue escrita como una racionalización de las significaciones teóricas que se suscitaban con motivo de la revolución francesa. No obstante que la revolución fue hecha por la burguesía, este nuevo impulso de libertad y progreso repercutió en todo occidente. *En el campo de los valores este proceso político relievó el aspecto sociopolítico,* como base de todos los cambios y como la llave maestra de los procesos sociales transformadores. En nuestros días un vasto proceso de liberación caracteriza a nuestros pueblos, y a él son muy sensibles los jóvenes, máxime cuando constatan el carácter dependiente y distorsionado de nuestras culturas.

Todo el proceso anterior lo podemos sintetizar con la palabra *secularización.* Este hecho—proceso es hoy admitido por todos, aunque varía su forma de interpretarlo. Se

denomina así el proceso cultural en el que se ha ido reconociendo el carácter plenamente laico, terreno, de la vida y del mundo. En su orden el mundo se basta a sí mismo. Por lo mismo, la secularización es ante todo un fenómeno socio—cultural inseparable de la impugnación religiosa en la medida en que la religión se apropiaba o intentaba explicar por medios "sobrenaturales" aquello cuya autonomía se estaba descubriendo. El conocimiento de este proceso nos interesa por cuanto todos, adultos y jóvenes, nos vemos afectados por él. Aunque no concierne primeramente más que a la relación del hombre con el mundo, ejerce sobre la imagen de Dios una influencia purificante, transformante, desmitologizante. De este modo la secularización se manifiesta como un proceso de desacralización de la vida, en vista de la cual la atención y el interés del hombre tienden a concentrarse en la realidad intramundana. Es una toma de conciencia del orden temporal que, si bien cuestiona y pone en crisis cierta concepción de los valores religiosos, por otra parte este proceso puede interpretarse e incluso verse como efecto de otra concepción religiosa del cosmos. Aunque conlleve peligros y desviaciones, esta tendencia irreversible empuja al hombre a valorar y descubrir la consistencia de lo temporal. Se siente comprometido radicalmente a construir la tierra, a ser el forjador de su destino y de la historia. Dentro de una exagerada auto—comprensión el hombre de hoy, tiende a juzgarse en comparación con el pasado como una fase evolutiva superior, considerando como mítica e ilusoria la concepción de la realidad del hombre primitivo. La secularización que invade todos los sectores de la cultura es quizá, dentro del contexto de las sociedades industrializadas, el núcleo de la crisis de los valores. Pero, a su vez, permite el espacio necesario para un *replanteamiento global* que implica a la sociedad en su totalidad.

En síntesis: Nos encontramos ante el hecho de una sociedad en crisis total: no solamente aparece esta crisis en el

campo de la filosofía; existen crisis "políticas", "sociales", "económicas", "religiosas", "artísticas"... Todo concurre a hacer del hombre del siglo XX un ser inquieto, preocupado de su futuro, asustado ante su propia imagen. Asistimos al hecho de que todas las tradiciones, todas las normas de la moral, todos los sistemas filosóficos y los valores han sido de nuevo puestos en la palestra para ser discutidos, confrontados, controvertidos, analizados y criticados. *La resultante es el cuestionamiento de una totalidad y el surgimiento de una utopía que vislumbra un futuro de posibilidades inéditas dentro del proyecto de un nuevo tipo de hombre y de sociedad; y es ahí precisamente donde se juega el replanteamiento de los valores sociopolíticos, en cuanto señaladores de un porvenir mejor, que supere los aspectos deshumanizantes del pasado.*

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Preparen una mesa redonda en donde se discutan las siguientes tesis contrarias:**
   - **La crisis de la sociedad es un producto y un reflejo de la crisis de valores.**
   - **La crisis de valores es un reflejo y un producto de la crisis de la sociedad.**
2. **Extracten de las noticias de periódicos y revistas, titulares que nos muestren las revoluciones sociales de nuestro tiempo.**
3. **Diseñen una cartelera que resuma los valores que niegan y afirman los jóvenes de hoy dentro de la actual crisis de la sociedad.**

Personales:

1. **Elabore una lista de 20 inventos donde aparezca la reali-**

dad de la revolución científica.

2. Haga un resumen de la influencia de la revolución científica, social y el impacto de la secularización en la crisis de valores de la sociedad moderna.

3. Consulte las Conclusiones de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en los capítulos sobre la justicia y la juventud, y diga en su opinión cuál debe ser la misión de los jóvenes en la actual crisis del continente.

3.2 JUVENTUD Y NUEVA SOCIEDAD LATINOAMERICANA

La situación de nuestros países ha sido caracterizada con el nombre genérico de *subdesarrollo.* Desde la perspectiva latinoamericana se interpreta como un proceso histórico surgido a partir de la expansión del capitalismo industrial hacia las regiones que hoy en día constituyen el tercer mundo.

Este proceso establece una estructura de dependencia y dominio a nivel económico, político e ideológico, que genera una sociedad distorsionada donde los conflictos y las contradicciones sociales se agudizan cada día más. De ahí que en términos de explicación causal, el desempleo, el analfabetismo, la desnutrición, el acoholismo, la prostitución, etc. no han sido sino efectos y síntomas de estructuras injustas impuestas desde fuera por el tipo de relaciones internacionales que se establecen entre los centros de poder y nuestros países. ***Es éste el contexto en que se refleja y se vive en Latinoamérica la crisis de valores, especialmente dentro del sector juvenil y estudiantil.***

La alienación capitalista ha sido exportada a nuestros países a partir del subdesarrollo, interpretado como un proceso histórico producto de la expansión del capitalismo industrial hacia las regiones que hoy en día constituyen el tercer mundo. Las contradicciones que engendra el capitalismo y la ley de la subsistencia a que se ven abocados millones de hombres, hacen que nuestra libertad sea una mera ilusión, una aspiración insatisfecha y ahogada. Y si en las sociedades de consumo el neocapitalismo engendra "esclavos sublimados", según la expresión de Marcuse, en nuestros países engendra "esclavos desgraciados"; pero en ambos casos esclavos de todos modos, pese a las diferentes condiciones de vida.

Esta doble alienación del capitalismo en las socieda-

des de consumo y en los países en vías de subdesarrollo es la clave, el núcleo primordial que explica de una manera clara el descontento, el vigor y la universalidad de la protesta juvenil y sus implicaciones culturales.

Lo que está en juego es el hombre y su libertad, el hombre y su realización, el hombre y su futuro, el hombre y sus posibilidades históricas. El mundo actual se manifiesta como un mundo en donde predomina la esclavitud en múltiples formas, más refinadas, más cultas, más sutiles, más aceptables, casi deseables; pero de todos modos deshumanizante. Este es el mundo que algunos jóvenes no quieren aceptar, aun cuando se reconozcan los valores incalculables de la técnica y la ciencia o la cultura de la ciudad, que por otro lado constituyen ámbitos, de despersonalización y vacío.

Entre los jóvenes son los estudiantes quienes sin duda han explicitado mejor las causas profundas de su descontento y de su protesta. Ellos afirman que:

a) La humanidad vive actualmente en el contexto de una sociedad global, en la que todas las cuestiones de importancia poseen un carácter estructural.

b) En términos humanos, estas cuestiones globales son: el hambre mundial, la pobreza mundial, el analfabetismo mundial y las relaciones interraciales.

c) Las actuales estructuras de la política y la economía mundial son imperialistas y neocolonialistas y vienen a perpetuar e intensificar las diferencias existentes entre los ricos y los pobres, y no sólo a escala mundial sino también dentro de una nación dada y dentro de una determinada unidad social.

d) Las estructuras de poder existentes en el mundo y en la sociedad local tienen como resultado la elaboración remota de decisiones, con la consecuencia de que los afec-

tados por tales decisiones quedan excluídos del proceso de decidir.

e) Esta acción remota del poder en la política y en la elaboración de las decisiones se aplica tanto a las decisiones tomadas sobre la organización política, social y económica como a las decisiones tomadas respecto a los objetivos a largo plazo y a los objetivos relacionados con el destino de la humanidad.

f) Los conocimientos tecnológicos adquiridos en las universidades y en otras instituciones superiores de educación pueden ser utilizados para resolver los problemas humanos reales: pobreza, hambre, analfabetismo, o para perpetuar las divisiones existentes entre ricos y pobres. Se impone una opción moral. Sin embargo, quienes hoy poseen o están adquiriendo tales conocimientos no pueden generalmente determinar su empleo, dado que están lejos de los centros de poder y decisión.

g) Es necesario un profundo cambio en las estructuras nacionales e internacionales de la política y la economía, a fin de que se logre de algún modo la participación de toda la humanidad en la determinación de los objetivos que la afectan y en los acuerdos organizativos con vistas a tales objetivos.

Es decir se pide una realización plena del hombre y de todos los hombres, una verdadera democracia donde todos puedan decidir sus vidas y sus destinos, la supresión de toda forma de imperialismo, esclavitud y opresión; esto necesariamente conlleva la crítica de la sociedad actual tal como ella se presenta y como la hemos descrito anteriormente.

Mientras esta situación permanezca, toda crítica, todo intento de cambio, de protesta no sólo se justifica sino que se constituye en un deber para todo hombre consciente y libre. De hecho, la diferencia entre países ricos y pobres sigue creciendo a ritmo vertiginoso, porque entre ellos se

dan relaciones causales de dependencia y explotación.

El imperialismo de algunos países promueve guerras para ensanchar sus industrias y solucionar sus problemas internos (desempleo–inflación) a costa de la destrucción de otros pueblos, con pretextos ideológicos como la defensa de la democracia, la paz, la seguridad occidental u oriental. La lucha racial se intensifica en la medida en que tanto la no-violencia como la violencia se muestran impotentes para solucionar los problemas de la integración y la consecución de los derechos humanos, debido a la insensibilidad, a la mentalidad segregacionista y a los grupos minoritarios de poder que impiden a toda costa tan legítimas aspiraciones. Y mientras el hombre se ha dado el lujo de ir a la luna (gran adelanto sin duda), ha perdido el sentido de la aventura humana, la aventura de construir un mundo digno, habitable para todos con la abolición de las injusticias, la guerra, la explotación. Antes por el contrario, el poder (el económico y el político que es su consecuencia) se basa cada vez más en la fuerza bruta, en la especialización de técnicas militares y los métodos de represión y de tortura. Lejos de constituir un caso "extraño digno de estudio", la protesta juvenil contra las guerras, la explotación neocolonialista, los monopolios, los centros oligárquicos de decisión y poder militar, la invasión cultural, las torturas, las represiones en nombre de cualquier ideología, constituye el núcleo vital y esencial de su movimiento interno junto a la intuición clara de un mundo que puede y debe ser cambiado.

Llegados a este punto, podemos resumir en dos grandes líneas todo el núcleo de la contestación juvenil en todas sus implicaciones teórico–prácticas: que en último término están centradas en lo fundamental de los valores sociopolíticos:

a) *La juventud rechaza la imagen del hombre* que intenta dar la sociedad actual. Un hombre conforme, adaptado a lo establecido, manipulado por slogans, sin ninguna otra

alternativa histórica. Un hombre esclavo "sublimado" dentro de una sociedad unidimensional, totalitaria y autoritaria. O un hombre explotado, sin historia, reducido al límite de la lucha por la subsistencia sin ni siquiera bases materiales para ser libre. Un hombre lleno de aspiraciones y deseo, pero frustrado hasta lo más hondo de su ser por el mecanismo de una economía injusta e inhumana.

b) *La juventud rechaza la imagen de la sociedad actual,* pues está construída sobre una falsa o parcial imagen del hombre. Rechaza una sociedad tecnocrática, burocratizada, automatizada e impersonal, dirigida y controlada por una élite. Una sociedad urbanizada y estructurada hasta el extremo, hasta el ahogo de la personalidad individual y la sensiblidad humana. Rechaza igualmente una sociedad dependiente, esclava, conformada y dirigida desde centros extraños, imperialistas, manejada por núcleos oligárquicos foráneos dependientes a su vez de grandes intereses y monopolios extranjeros. Una sociedad vendida, explotada, creada desde fuera casi en su totalidad.

c) *La juventud busca ante todo la comunidad.* Ante una sociedad sin cohesión humana, impersonal y anónima engendradora de masas, los jóvenes buscan ante todo ser personas: abrirse sin prejuicios a los demás y tener en sus vidas la experiencia de las vidas de otros; y, ahora, en nombre del valor de la persona humana, sin distingos de ideologías, creencias, razas o clases. Los grandes festivales de rock nos muestran esa profunda ansia de comunicación, de contacto humano. Es una juventud sedienta de ser reconocida y tratada como seres humanos y no como cosas, como máquinas de producción y consumo. También se explican por este motivo en gran parte la búsqueda de valores religiosos de Oriente y las presentaciones "liberadoras" del consumo de drogas.

d) La juventud busca una auténtica liberación. Un vasto proceso de liberación caracteriza la época moderna y a él se adhieren con pasión los jóvenes de hoy. Pero no una libertad considerada como un querer esto c aquéllo, sino como realización de la persona en su carácter de fin. Libertad entendida como proyecto personal e histórico. Realización que no es posible en las actuales estructuras del mundo, y de ahí la inquietud y el interés por el tema de la liberación.

e) La juventud está orientada básicamente al futuro. Los objetivos de los jóvenes miran a la construcción de un nuevo tipo de sociedad, de existencia, vista como la tierra prometida en la esperanza común de llegar a ser plenamente hombres en un mundo realmente humano donde no exista la explotación del hombre por el hombre. Se busca el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres, una cultura como posibilidad esencial para todos y en beneficio de todos, una organización tal que todos sean sujetos y no objetos de su propia historia o destino. En síntesis, el futuro que se muestra como algo "construíble" se mira bajo el aspecto del hombre nuevo para un nuevo tipo de civilización, lo que conduce a considerar el cambio como un valor esencial inherente al hombre mismo y a la sociedad.

Lá protesta juvenil es síntoma de la crisis y las contradicciones de la sociedad actual que han hecho posible lo que hoy se llama: enjuiciamiento—contestación de la sociedad en su totalidad. Esto no hubiese sido posible sin una actitud crítica y si no se vieran posibilidades nuevas, si no se tomara conciencia de que el mundo actual está en capacidad de liberar a millones de hombres de sus males reales dándoles participación de los bienes y ventajas logrados por la técnica y el avance de las ciencias. La lucha juvenil se presenta entonces como una liberación orientada hacia un futuro nuevo, hacia un mundo radicalmente distinto *que se*

expresa en los términos de un mundo radicalmente humano. Esta crisis es permanente, es una situación constante radicalizada en dos alternativas: el poder para la destrucción o el poder para la humanización y el beneficio de todos los hombres. Los jóvenes no rechazan totalmente los valores de los adultos, porque muchas veces son valores del pasado olvidados o criticados por no ser realizados en la práctica. De este modo nos encontramos con el problema común: inmersos en un mundo complejo lleno de contradicciones que compartimos tanto jóvenes como adultos. Una toma de conciencia nos revelará que estamos ante una tarea común, la construcción de un mundo realmente humano.

En síntesis la crisis de la sociedad actual y la crisis de la sociedad latinoamericana suponen una profunda y urgente reflexión que se centra especialmente en el ámbito de los valores sociopolíticos, en cuanto la crisis y la contestación global de nuestra *situación* contemporánea se expresa en términos de conformar un tipo de hombre y de sociedad donde sean realizables los valores fundamentales de la justicia, la libertad y la fraternidad, que en su núcleo constituyen la instancia de lo sociopolítico a nivel axiológico.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Realicen un cuadro señalando las causas económicas, políticas e ideológicas del subdesarrollo.**
2. **Siguiendo el mismo esquema, indiquen qué tiene que ver la crisis de valores en nuestro continente con cada uno de estos niveles.**
3. **Distribúyanse por grupos los capítulos del libro de E. Fromm,** El miedo a la libertad, **léanlos y hagan una aplicación de los planteamientos que hace el autor a la situación latinoamericana.**

Personales:

1. **Exponga, según su opinión, en qué consiste el desarrollo y el subdesarrollo de un país y cuáles son sus características.**
2. **Establezca las relaciones existentes entre la corrupción moral y administrativa de ciertos gobiernos y la situación del subdesarrollo.**

BIBLIOGRAFIA

FROMM, Erich, *El miedo a la libertad.* Paidós, Buenos Aires, 1968.

MOUNIER, Emmanuel, *Qué es el personalismo.* Criterio, Buenos Aires, 1956.

NEVARES REYES, Salvador, *Historia de las ideas colonialistas.* FCE, México, 1975.

SANCHEZ VASQUEZ, Adolfo, *Etica.* Grijalbo, México, 1976.

3.3 PROCESO HISTORICO DE NUESTRA DEPENDENCIA

El proceso histórico latinoamericano según el enfoque de la teoría funcionalista es algo autónomo, una situación sincrónica sin relación alguna con la historia mundial. Sin embargo, la noción que tradicionalmente se utiliza para tipificar la situación latinoamericana de un modo global es la de un "continente en vía de desarrollo" o más escuetamente continente "subdesarrollado".

Pero la misma noción implica ya una serie de presupuestos metodológicos y de contenido que conviene volver a clarificar. Básicamente los especialistas comprometidos de alguna manera u otra con la estructura capitalista han seguido dos líneas de análisis: una *funcionalista* y otra *cronológica* o *evolutiva.*

La primera hace un corte epistemológico de la realidad de los países "pobres" y luego describe en forma de "carencias" los elementos que faltan para un progresivo desarrollo. Así, Ives Lacoste enuncia catorce elementos que configuran el subdesarrollo (incipiente industrialización, poco desarrollo del comercio, ausencia de clases medias, etc.).

La segunda describe el desarrollo en términos de *etapas.* El esquema de Walt Whitman Rostow ya se ha hecho clásico: los países "subdesarrollados" se encuentran en una fase primera, necesaria y sólo se necesita una modernización de las estructuras existentes hasta el punto de que en general nuestros países se encuentran en "vías de desarrollo"; las alternativas para el desarrollo ya están implícitas en el enfoque: se trata de adoptar los modelos de los países desarrollados, industrializados.

El subdesarrollo es por tanto una cuestión cronológica, es una cuestión de tiempo donde no es necesario ni aconsejable quemar etapas. Estos dos enfoques los encon-

tramos difundidos y forman parte del arsenal ideológico de las clases dominantes a quienes les conviene justificar "científicamente" la idea de que sin la ayuda y sin las inversiones extranjeras nunca podremos salir del estado de atraso.

Sin embargo desde hace dos décadas un número creciente de sociólogos latinoamericanos y europeos (Charles Bettelheim, Costa Pinto, Theotonio Dos Santos, etc.) han criticado radicalmente los presupuestos de estos enfoques. Sus líneas fundamentales son:

- Los países latinoamericanos tienen una estructura y una historia propia antes de su contacto con los países occidentales.
- Los procesos y las relaciones entre países desarrollados y subdesarrollados no son independientes, se hallan *orgánicamente* implicados.
- Fueron los países desarrollados los que en un momento determinado de la historia destruyeron las estructuras y las culturas primitivas imponiendo esquemas que han generado el subdesarrollo.

En la raíz de nuestra existencia como países "subdesarrollados" está un hecho histórico determinante: el hecho colonial: un poder europeo que se halla en el siglo XVI a la vanguardia de la expansión mercantilista occidental, invade al país indígena, domina por la fuerza o el engaño a sus habitantes, expropia y apropia sus medios de producción (tierra), reduce a sus habitantes a la condición de siervos, introduce la esclavitud y establece una situación de facto, un desorden social impuesto por la violencia, que bien podría analizarse en términos de una subversión del orden preexistente. Surge así una sociedad subdesarrollada, basada en relaciones de dependencia y dominación.

La relación externa de tipo colonial directo, se caracteriza por la explotación y la dominación. Los representan-

tes de las metrópolis expropian y apropian tierras y minas. Saqueo directo. Pillaje indirecto a través de tributos, diezmos y alcabalas. Mercado estrechísimo de manufacturas, conformado casi exclusivamente por los extranjeros. Monopolio total de este mercado por la industria manufacturera de la metrópoli. En la Nueva Granada, por ejemplo, los comerciantes de Sevilla eran los únicos que podían hacer transacciones con mercaderías, y el oro era siempre el equivalente de intercambio porque España tenía otras colonias rivales cuyos productos competían en baratura. La suerte de la agricultura queda sometida al interés de la metrópoli: se desarrolla cerca de los puntos mejor situados para el transporte al exterior, con la ventaja de prescindir de la apertura de caminos.

Las relaciones internas de dominación son de tipo oligárquico. Ellas se basan en la posesión y explotación, como en el caso de la encomienda que es todo un sistema de dominación de tipo paternalista. Se crean centros económicos internos, ligados estrechamente a la metrópoli con sus propias periferias explotadas. Bogotá, por ejemplo, se vio provista de talleres y sastrerías, zapaterías, talabarterías, herrerías y otros de esta naturaleza, mientras que las pequeñas poblaciones quedaron naturalmente tributarias de la capital aun para proveerse de zapatos, sillas, e instrumentos para la agricultura.

Los colonizadores son de hecho los detentadores de todos los privilegios y del status social más elevado, por razón de su dominación económica y política.

El status social se basa en la posesión de la tierra, en la raza, en el origen familiar, y en la detentación de la autoridad. Se configura así un mercado de clasismo, representado en las relaciones amo—siervo, dueño—esclavo, gobernante—gobernado.

A nivel cultural existe una completa indiferencia y desprecio con respecto a los valores propios de los indios,

los mestizos y los esclavos. La escuela europea se importa para educar a los hijos de los colonizadores. La clase sometida desarrolla con el tiempo una especie de cultura mixta: un texto cultural foráneo se yuxtapone sobre un texto cultural anterior, más antiguo, que es reprimido pero no borrado totalmente: el texto cultural indígena.

A nivel político la centralización del poder es absoluta por parte de la metrópoli y está representada en la colonia por el virrey. A nivel local, sin embargo, existe una descentralización de la autoridad compendiada en el dicho popular de "la ley se obedece, pero no se cumple".

Así pues, el subdesarrollo se concreta en un orden social basado en un complejo sistema de relaciones de dominación y dependencia, de explotación y de opresión, en lo externo con referencia al centro metropolitano, en lo interno con respecto a los grupos dominantes de tipo oligárquico junto con el acompañante esencial ideológico, de tipo explicativo y justificativo. Pero este orden social no permanece estático, sufre transformaciones necesarias que lo adaptan a los cambios fundamentales que se operan en los centros de poder. Así, siguiendo el esquema de Mario Arrubla sobre el caso colombiano, podemos observar un desarrollo en dos grandes etapas:

a) De la dominación colonial a la semicolonial.

b) De la dominación semicolonial a la neo—colonial.

La primera etapa se desarrolla principalmente durante el siglo XIX, cuando el mercantilismo portugués y español es desplazado por el imperialismo inglés, apoyado este último en la dominación del mercado mundial por las manufacturas inglesas bajo la bandera del "libre cambio". Se operan cambios reflejos en nuestras sociedades dependientes de América Latina: se produce una coyuntura favorable que hace posible la independencia política de España; ante la invasión de las manufacturas inglesas, se derrumba la

incipiente industria manufacturera y artesanal que se había desarrollado a despecho del monopolio español: la clase de los artesanos y manufactureros se disuelve y retorna a la agricultura; emerge en cambio la nueva clase de comerciantes locales ocupados en la importación y distribución de productos de consumo; la agricultura se distorsiona convirtiéndose en monocultivo para exportación (en Colombia tabaco y añil); y las obras limitadas de infraestructura se dirigen hacia el mar.

La economía primaria exportadora dependiente de las manufacturas extranjeras inicia entonces su proceso condicionando todos los aspectos de la sociedad dependiente: es la condición semicolonial.

Bien conocidos son los cambios estructurales que se imponen por esta nueva articulación de la economía latinoamericana con la economía capitalista del siglo XIX: se introduce el liberalismo político; nuevas influencias culturales utilitarias y positivas condicionan el pensamiento de las élites, se diversifica un tanto la estructura social por la emergencia de una nueva subclase de comerciantes, y, en lo religioso las misiones protestantes fuerzan su paso proponiendo un componente religioso más acorde con los nuevos valores comerciales e individualistas, y en franca competencia con una forma religiosa (el catolicismo) plenamente integrada con el orden social anterior.

La segunda fase, o sea la neocolonial, aparece con el estruendoso fracaso de la economía capitalista en 1929, el cual significó el derrumbe del sistema internacional de intercambio impuesto por el imperialismo manufacturero de la época anterior.

La drástica caída del poder adquisitivo de las masas en la metrópoli reduce bruscamente su capacidad de adquirir las materias primas de las colonias, y éstas a su vez no reciben las divisas para adquirir los productos elaborados de

los centros metropolitanos. El impacto de esta crisis produce cambios reflejos de gran importancia en las áreas dominadas que inducen en América Latina el viraje de los años 30.

Mario Arrubla *(Estudios sobre el subdesarrollo colombiano)* enumera así los mecanismos que operaron en el caso de Colombia:

- El mercado nacional de productos manufacturados dejó de ser abastecido por la industria extranjera.
- Ese mercado era relativamente amplio, dado que un sector importante de los colombianos trabajaba para la exportación en calidad de pequeños propietarios.
- Los términos semicoloniales de la dependencia habían permitido la acumulación de capitales en manos nacionales.
- Muchos capitales perdieron su esfera tradicional de operación con la contracción del comercio exterior.
- Del encuentro de un mercado nacional abandonado por la industria extranjera y de las acumulaciones de capital en manos de nacionales, surge la industria neocolonial, con base en el intercambio de café por bienes de producción (no ya bienes de consumo) extranjeros. Antes de los años 30 la producción industrial había crecido al 3% anual, en los años 30 creció casi al 11% anual. Según el informe de Lauchlin Currie, de 1930 a 1933 se fundaron en Colombia 842 establecimientos industriales.

Esta nueva adaptación económica a la nueva situación del capitalismo mundial provoca cambios correspondientes en todos los órdenes. A nivel político se da el caso colombiano de "revolución en marcha" que corresponde a movimientos similares en casi todo el continente; emerge la incipiente clase proletaria, con fuerte presión social, provocando una avanzada legislación laboral; se produce la crisis de la hegemonía política oligárquica del sector terrateniente

comercial; la clase dominante se torna un complejo conjunto jerarquizado dentro de ella misma con diferentes cuotas de poder. En suma, hay una diversificación de la estructura de clases:

- Una burguesía oligárquica, internamente diversificada como burguesía terrateniente, comercial, minera–industrial.
- Aparición de nuevos grupos populares organizados, siendo el principal de ellos el proletariado urbano.

Estos cambios, como bien anota Mario Arrubla, lejos de aliviar la dependencia, la hacen más decisiva. De ahora en adelante la falta de divisas extranjeras no sólo afectará a una reducida clase compradora de artículos finos extranjeros, sino que significará la imposibilidad de adquirir maquinaria y repuestos con la amenaza del colapso industrial, el desempleo, la inestabilidad política, y el sufrimiento y miseria de grandes masas de población.

El viraje de los años 30 significó también para la América Latina el emplazamiento definitivo del imperialismo norteamericano, que logra desplazar a sus rivales europeos con la efectiva ayuda de la "doctrina Monroe".

Hemos visto que la relación de dependencia neocolonial estuvo caracterizada por una cierta capitalización nacional, la creación de un mercado interno, y un cierto grado de desarrollo autónomo tanto en lo económico como en lo político. Lo que observamos a partir de la segunda mitad de la década del 50, y sobre todo en los años 60, es un intento serio por parte de los Estados Unidos, el gran vencedor de la segunda guerra mundial, de afirmar su dominación en todo el hemisferio dentro de relaciones específicas de dominación, que podríamos llamar de tipo colonial moderno.

Este intento cobra vital importancia principalmente después de la revolución cubana, lo cual abrió los ojos de

los Estados Unidos al "peligro" que podría significar para su predominio en el área, el dejar en manos de las clases dirigentes nacionales la administración, la política y el control social de América Latina.

Su respuesta fue la Alianza para el Progreso. A través de este programa las mismas tareas serían realizadas en estrecha asociación con la metrópoli. Las premisas sobre las cuales descansaba la alianza y al mismo tiempo sus objetivos son fáciles de formular:

- Las reformas aunque necesarias no deberán, sin embargo, alterar en forma brusca las relaciones internas existentes en cada país, basadas en el control de los medios de producción y otros instrumentos de poder por los actuales grupos dominantes.
- Los programas de desarrollo no deberán entrar en conflicto con la necesidad de crecimiento y expansión de los países dominantes. América Latina, por ejemplo, es considerada una región vital para la seguridad de los Estados Unidos. Por tanto, los esfuerzos de desarrollo económico deberán ubicarse dentro del contexto de una estrategia clave para la defensa del hemisferio occidental. Estas premisas constituyen el velo ideológico de intereses económicos y políticos fundamentales y reducen la lucha por el desarrollo a una tarea que está en contradicción con el mismo desarrollo: la tarea de mantener las actuales estructuras de dominación (nacionales e internacionales) y al mismo tiempo lograr el desarrollo de los países subdesarrollados. Ya a mediados de la década del 60 se venía configurando plenamente en América Latina lo que hemos llamado un sistema de relaciones de tipo colonial moderno, que operaba con los siguientes mecanismos:

  La apropiación de los recursos internos por las grandes firmas extranjeras, mediante inversiones y remesas de capital con la consecuente descapitalización nacional.

- Un control creciente de los centros internos de poder económico por parte de los centros metropolitanos, vigilancia que se haría mediante múltiples formas de asistencia técnica, programas de ayuda, la CIA, etc.
- Finalmente una vigilancia de tipo militar principalmente con miras a evitar la "subversión" y teniendo el Pentágono como centro monitor para todo el continente.

Sin embargo, al cerrarse la década del 60 la frustración es general en casi todos los interesados en el desarrollo capitalista en América Latina. Hay frustracción en Washington y en Walt Street, como lo demuestra el "Informe Rockeffeller" y la admisión pública del fracaso de la Alianza por parte del presidente Nixon.

La razón, empero, no debe buscarse en la falta de crecimiento económico al ritmo esperado, ni en la militarización del continente. La razón está más bien en el incremento de la resistencia popular a la dominación norteamericana, en las guerrillas rurales y urbanas, en los movimientos estudiantiles y en movimientos obreros independientes. La causa de la frustración está también en el resurgimiento del nacionalismo en sectores de la burguesía nacional y finalmente en la reacción de amplios sectores militares, también nacionalistas, a la intervención cada vez más directa del Pentágono en las actividades militares internas de cada país.

Por otra parte, hay frustración en los sectores liberales más esclarecidos de nuestras clases dominantes en América Latina. La desilusión que venía en franco proceso de desarrollo desde los primeros días de la alianza, ha llegado a convertirse en pánico en países como Brasil. Como aprendices de brujo, han sido dichos sectores las primeras víctimas del monstruo que sus propias manos ayudaron a crear: la militarización del continente vía Alianza para el Progreso.

En otros países como Colombia, Chile, Bolivia, la

frustración se concentra en los grupos más conservadores, de tendencia fascista. Su ideal de un gobierno fuerte, autoritario, se ve frustrado por el hecho de que los instrumentos tradicionales para alcanzarlo no son ya sectores homogéneos.

Incapaces de reconocer la causa verdadera y profunda de su frustración, todos éstos prefieren denunciar públicamente el chivo emisario de "la subversión comunista" como verdadero culpable del fracaso de la década del desarrollo. Estos grupos son incapaces de reconocer las causas profundas de tales contradicciones: el compromiso para mantener las actuales estructuras de dominación tanto internas como externas, a la vez que los sistemas de dominación ideológica que explican y justifican esas relaciones.

La historia latinoamericana y la de nuestro país se enmarcan, pues, en el proceso de colonialismo ; neocolonialismo que se inicia desde el siglo XV con España y prosigue en nuestro tiempo con Estados Unidos, hasta el punto de poder afirmar que:

> *No existe una historia nacional. Se trata de una mistificación que encuentra su origen en el hecho de que nuestros países han vivido pasivamente la conformación de sus estructuras sociales por fuerzas que cooperan primordialmente desde el exterior, que han sufrido sus cambios sociales más bien que promoverlos ellos mismos y que se han visto empujados a sus transformaciones estructurales por grandes cambios en la correlación de fuerzas imperialistas, cambios en los que como es natural han tenido poco que ver* (1).

Es decir, el proceso histórico de dependencia es en último término la explicación adecuada de nuestra actual situación de subdesarrollo. Si estamos en una situación de atraso, ello no obedece a factores de tipo climático, topográfico, racial, religioso, demográfico o cronológico, sino a

relaciones objetivas de dependencia y explotación, fruto de la expansión capitalista hacia los sectores del tercer mundo.

Un diagnóstico de este tipo cambia radicalmente el modo de enfocar las perspectivas de solución. En efecto, ya no se trata de diseñar programas de tipo reformista o progresista, sino de romper radicalmente las relaciones de dependencia y explotación. Y esta tarea histórica no puede emprenderse sino mediante una larga lucha en contra del imperialismo y de las burguesías nacionales, que defenderán a como dé lugar sus privilegios y sus intereses.

Por otra parte, éste es el esquema que el episcopado latinoamericano asume dentro de sus análisis y dentro del tema de la liberación. Se trata en efecto de un diagnóstico común de los sociólogos latinoamericanos que quieren explicar con categorías propias el estado de miseria y alienación de millones de hombres que no aceptan ya las explicaciones mágicas (Ver: "La situación latinoamericana y la paz", en *Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* Medellín 1968).

Gráficamente, Mario Arrubla describe así el proceso:

Esquema de la evolución del mundo imperialista y del mundo colonial

Principales países dominantes	Principales características de la dominación	Principales regiones dominadas
España	1. Epoca del mercantilismo (Siglos XVI, XVII, XVIII) Predominio del capital comercial. Explotación por medio de un comercio reglamentado. Saqueo tributario. Búsqueda de oro y plata. Ocupación territorial, establecimiento de factorías, comercio abierto por las armas.	América, Africa occidental, Asia oriental, India, China. (Colonias generalmente).

Inglaterra, Francia, Bélgica	**2. Epoca del librecambio** (Siglo XIX) Predominio del capital industrial. Paises dominados generalmente libres en términos formales. "Libre comercio" impuesto muchas veces por las armas. Materias primas por manufacturas.	América Latina, Asia oriental, India, China. (Colonias y semicolonias)
Inglaterra	**3. Epoca del imperialismo** (Desde fines del siglo XIX) Predominio del capital financiero. Ocupación territorial y control político directo, generalmente. Exportación de capitales y sometimiento financiero. Reparto de fuentes en materias primas.	Africa, Asia oriental, China, India, Medio Oriente, América Latina. (Colonias y semicolonias)
Norteamérica, Inglaterra, Alemania, etc.	**4. Epoca del neoimperialismo** (A partir de 1930 en unos países y de la segunda guerra mundial en otros). Predominio del capital de la industria pesada. Países dominados formalmente libres y soberanos. Materias primas y alimentos por bienes de producción. Continúan sobre nuevas bases la exportación de capital y el dominio financiero.	América Latina, numerosos países de Africa y Asia, en particular India. (Neocolonias)

CUADRO DEL MUNDO DEPENDIENTE
(Antes de la Crisis de 1929)

Colonias	Semicolonias de Tipo A	Semicolonias de Tipo B
Ocupación territorial subyugamiento político.	Soberanía nacional e independencia políticas relativas y más o menos formales.	Soberanía nacional e Independencia políticas relativas y más o menos formales.
Riquezas naturales de propiedad extranjera.	Riquezas naturales y fuentes de materias primas de propiedad de la nación.	Riquezas naturales y fuentes de materias primas de propiedad de la nación.
Explotación de riquezas naturales por el capital extranjero.	Principales productos de exportación explotados por el capital extranjero.	Principales productos de exportación explotados por nacionales.
Las ganancias acumuladas quedan en manos de los monopolios extranjeros. Generalmente se expropia a la población nativa para obligarla a vender su fuerza de trabajo en las peores condiciones en las granjas y en las minas.	La gran masa de las ganancias va a manos de los monopolios extranjeros. Sólo una casta restringida de terratenientes, militares y burócratas se beneficia con parte del botín. Las regalías e impuestos se consumen en obras públicas que sirven al capital extranjero, en consumo suntuario, etc.	Una buena parte de las ganancias provenientes de la exportación va a manos del Estado, terratenientes e intermediarios y sobre todo de los grandes comerciantes ocupados en la importación y exportación. También aquí la renta nacional se consume o invierte improductivamente.

Tal es el marco real, la situación objetiva a partir de la cual se deben cuestionar y reformular en su totalidad los valores socio-políticos Tal es el punto de partida desde una perspectiva latinoamericana y en función de ella es que debemos juzgar las teorías y los enfoques provenientes de Europa.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Organicen un debate teniendo como base el siguiente tema: La causa fundamental del subdesarrollo latinoamericano obedece a:**

   — la explosión demográfica
   — el analfabetismo
   — el carácter tropical de nuestra raza
   — la dependencia con los países capitalistas.

2. **Elaboren un mapa de Latinoamérica y señalen gráficamente la expansión del capitalismo según el esquema de Mario Arrubla.**

3. **Consulten el libro "Estudios sobre el subdesarrollo colombiano", de Mario Arrubla, y hagan el resumen del capítulo segundo sobre las formas históricas de la dependencia.**

Personales:

1. **¿Cuál es la causa del subdesarrollo según Ives Lacoste?**

2. **¿Cuál es la causa del subdesarrollo según Withman Rostow?**

3. **¿Qué opina acerca de estas dos explicaciones sobre el subdesarrollo latinoamericano?**

BIBLIOGRAFIA

ARRUBLA, Mario, *Estudios sobre el subdesarrollo colombiano.* Oveja Negra, Medellín, 1968.

FALS BORDA, Orlando, *La subversión en Colombia.* Tercer Mundo, Bogotá, 1967.

FURTADO, Celso, *Desarrollo y subdesarrollo.* Eudeba, Buenos Aires, 1961.

GARCIA, Antonio, *Dialéctica de la democracia.* Pleamar, Buenos Aires, 1968.

GARCIA, Antonio, *La estructura del atraso en América Latina.* Pleamar, Buenos Aires, 1968.

GUNDER FRANK, PUIGROS, *América Latina, feudalismo o capitalismo.* Oveja Negra, Bogotá, 1972.

KALMANOVITZ, Salomón, *Ensayos sobre el desarrollo del capitalismo dependiente.* Pluma, Bogotá, 1977.

VITALE, BAGU, GUNDER FRANK, *América Latina: subdesarrollo, capitalismo, feudalismo.* Univ. Tolima, 1973.

3.4 FUNDAMENTO DE LOS VALORES SOCIOPOLITICOS

3.4.1 El hombre ser—con—otros

El análisis preliminar de la sociedad moderna y latinoamericana nos revela una crisis generalizada de valores, lo cual, por otra parte, coincide con el diagnóstico que desde muchos sectores de ideologías —incluída la iglesia misma— piden urgentes y profundas reformas de la sociedad.

Conviene, sin embargo, resaltar ciertas particularidades de esta crisis que tocan aspectos metodológicos e ideológicos en cuanto a una etiología del asunto. *Una crisis de valores en primer lugar está relacionada con la crisis global de la sociedad.*

Sin embargo, los enfoques de causa y efecto como factores determinantes de dicha problemática son en algunos casos totalmente divergentes: *para unos la crisis social es un efecto de la crisis de valores, para otros la crisis de valores está determinada y generada por una crisis social.*

La divergencia remite a su vez a una concepción global de los valores (origen, fundamento y características) y a la conexión entre lo espiritual y lo material dentro de la cultura. Existe un punto común al señalar la relación entre valores y sociedad, pero aun el modo de entender esta relación no es exactamente la misma. Conviene por tanto señalar el marco que nos guía en la exigencia de un replanteamiento de los valores sociopolíticos: enfatizar la estrecha relación entre los valores y la sociedad sin que esto lleve a posturas relativistas o historicistas. Ciertos enfoques de los valores los hacen aparecer como verdades en sí, sin conexión con la historia y la subjetividad, teniendo por tanto una vigencia eterna, inmodificable, independiente de los condicionamientos estructurales o de las situaciones concretas de los individuos.

La fundamentación ontológica de los valores no descarta de ninguna manera el hecho de que son valores en relación al hombre, a un sujeto histórico que evoluciona con la sociedad. Por ello los valores tienen un carácter dinámico; no son formulaciones intemporales, sino que deben ser continuamente reformulados, replanteados e incluso creados. Si bien dicha relación se manifiesta como histórica y, por tanto, conexa con los factores socio–económicos de la sociedad, los valores conservan una autonomía relativa que les permite una dinámica propia en virtud de la cual no podemos mecánicamente señalar: crisis social–crisis de valores o crisis de valores–crisis social.

Sin duda que en las dos formulaciones la relación a lo social se conserva, pero no funciona la explicación causal directa. En otras palabras, el fundamento mismo de los valores y sus características, aunque se ven dentro de ciertas condiciones materiales, no se reducen a ellas, y corresponde a la filosofía una tarea decisiva en su clasificación. La dinámica propia de los valores permite a su vez su influjo sobre lo social pero no al modo de unos principios eternos que tienen aplicaciones a la vida práctica, sino como exigencias y condensaciones ideales de carácter histórico que visualizan el horizonte de la acción y la lucha de los individuos dentro de una sociedad determinada.

El asunto de señalar a los valores como causa o efecto de la crisis social nos parece más bien un planteamiento unilateral y mecanicista de la dinámica de los cambios sociales. En efecto, un cambio de la sociedad, por ejemplo la revolución francesa, no podemos adjudicarlo a una crisis de valores solamente cuando sabemos que los factores socio–económicos desempeñaron un papel fundamental en dicho proceso; pero a su vez dicha crisis socio–económica no nos explica directamente la crisis de valores o de la ideología en general de la época. En ambos casos se trata de ubicar un análisis más complejo y diferenciado de dicha rela-

ción. Esto, que vale para un planteamiento general de los valores, tiene todavía más importancia dentro del campo específico de los valores socio–políticos, que por su naturaleza se refieren explícitamente a los procesos sociales.

Una fenomenología que nos indique el carácter originario de una fundamentación de los valores socio–políticos, se basa en el análisis por el cual el individuo se nos revela estructuralmente ligado a los demás, como ser–con–otros.

Nuestra época, sin embargo, conoce la contradicción entre el concepto y el valor del individuo y la versión individualista del mismo: Se trata de la ilusión del individuo que en cuanto más independiente y desprovisto de los vínculos sociales llegaría a un punto óptimo de personalidad e individuación. Esta versión históricamente aparece en el siglo XVIII precisamente en una época en la que el proceso económico se hace más social y universal. El renacimiento permite la emergencia del concepto de individuo como entidad autónoma, sujeto de derechos y deberes, como artífice de su propio destino (ideología liberal); pero esto precisamente es posible en la medida en que la producción se socializa y con el capitalismo adquire un carácter mundial: de ahora en adelante la interdependencia de los individuos y los países se hace más estrecha, hasta el punto de que una crisis particular repercute en el engranaje total de la sociedad.

Este individuo aislado de la naturaleza y de los demás, este Robinson Crusoe, es sólo la ilusión ideológica de una época que orienta a una actividad centrada en la competencia y en la iniciativa particular de los individuos.

Por otra parte la concepción del hombre como ser social no es moderna, la encontramos ya en muchas doctrinas —incluso de carácter no filosófico—, desde la antigüedad, especialmente en la filosofía de Aristóteles que define

al hombre como social por naturaleza. Aquí nos interesa la fundamentación del carácter social del individuo, no sólo desde el punto de vista filosófico sino también desde la perspectiva de las ciencias sociales, que aportan una base empírica a dicha concepción fundamental.

Nada hay en efecto más contradictorio y radicalmente falso que la versión de un individuo o de una personalidad aislada independiente de sus vínculos naturales y sociales a la luz del proceso histórico actual y de los datos de las ciencias.

Desde el punto de vista antropológico (teoría de la evolución) el proceso de hominización es social, se hace y se realiza dentro de un grupo zoológico determinado dentro del cual están los individuos; es decir, éstos no pre–existen a la sociedad y la constituyen por instinto o por una especie de "contrato social", antes por el contrario el individuo en su existencia biológica y social depende del grupo en el proceso mismo de su existencia, subsistencia y desarrollo.

Existencia, en cuanto que el surgimiento de nuevos individuos dentro de las especies es producto de una relación social que implica alteridad, conjunción de un yo y un tú, realidad que hunde sus raíces en los estratos biológicos y fisiológicos.

Subsistencia, referida no sólo a las necesidades de los individuos jóvenes, sino fundamentalmente al proceso por el cual los individuos subsisten en el proceso de la producción–satisfacción de sus necesidades elementales mínimas. Proceso sin el cual es impensable la existencia misma del individuo y el desarrollo de la sociedad.

Desarrollo y conformación del individuo como ser social, como miembro adscrito a un grupo determinado y en cuanto tal moderado, incorporado e introyectado el grupo, a una comunidad de prácticas, ritos, símbolos, valores e ideales. "Adaptación" que en sus formas sistemáticas y en

las no institucionales se realiza en y a través de la mediación de los otros. La organicidad de los fenómenos, por tanto, no sólo es un hecho natural sino también social: los elementos, los individuos existen en cuanto conglomerados, en cuanto formaciones conjuntas en mutua interrelación e interacción. Cualquiera sea el ángulo desde el que se estudie científicamente la realidad humana, aun en forma especializada, se impone siempre la realidad orgánica de su estructura. Este carácter orgánico no es una simple yuxtaposición o una implicación social de la realidad originaria —el individuo—, es decir la relación yo—ellos, no es algo accidental, no es un dato que se añade a la realidad del yo. Mi relación con los otros es el fundamento mismo de la realidad personal, individual; al margen de ellos "el individuo en cuanto tal" no es más que una abstracción vacía, un árbol sin raíces, una fuente sin agua. Aún más, la realización del individuo no puede darse sino dentro del conjunto de las relaciones sociales, en la mediación de los otros.

Ciertamente que esta mediación puede interpretarse —y de hecho se ha entendido y vivido así— a modo de instrumentalización de los demás, tomados como medios para el ascenso y la realización de unos cuantos individuos. Pero, aun en esta forma distorsionada de relación humana, implica en su negatividad el horizonte de los demás. En su forma extrema la negación del otro, su supresión, es el acto por el cual tengo que salir de mí mismo hacia el otro para negarlo en cuanto otro. En su forma moral, como egoísmo o indiferencia, tales actitudes no tendrían sentido sin la referencia a individuos concretos o a situaciones relacionales que denotan conflictos más allá de un sujeto particular.

Es aquí donde la sicología me revela el carácter radicalmente social del comportamiento humano que está determinado y condicionado por las relaciones familiares, ambientales y sociales. Los múltiples traumas y las diversas

formas de neurosis tienen fundamentalmente una etiología social, pues la problemática sexual se desarrolla y se vive en relación con los modelos parentales.

En síntesis, todos los datos de la antropología, la economía, la sicología y la historia no hacen más que señalar desde diversas perspectivas un punto común: el carácter estructuralmente social del individuo. Este denominador común no es una coincidencia, sino que se constituye además de una constatación empírica en el punto de partida mismo metodológico de las ciencias: tanto en el campo natural como social la organicidad, la estructura, la totalidad constituyen categorías básicas, expresión y reflejo mismo de la realidad. Una reflexión filosófica, por lo tanto, acerca del carácter social del individuo, tomando estos datos de las ciencias, deja de ser una afirmación de carácter formal, a priori, acerca de una presunta sociabilidad por naturaleza afirmada sólo en la línea de principios especulativos.

La naturaleza social del hombre está dada por su misma existencia real, por las condiciones materiales de su existencia.

Algunas filosofías han partido de un yo que se considera ilusoriamente absoluto, independiente, de una conciencia que se considera como punto de partida de la realidad, ignorando los lazos orgánicos que unen la conciencia al mundo, a la vida; un yo que se constituye en cuanto tal dentro del tejido de las relaciones sociales y que se ha formado históricamente como un punto más (el más complejo y digno) en la trama del universo.

Este olvido de las raíces del yo ha engendrado toda una ideología del individuo y de la personalidad centrada en una autonomía absoluta, en un centramiento radical que hace decir que la realidad no existe sino en el acto mismo en que el sujeto empieza a pensarla. Ha creado la ilusión de una libertad absoluta, de una total autodeterminación

del individuo que se mueve, decide y hace el mundo a sus anchas.

Por otra parte, no es menos cierto que la consideración del aspecto orgánico del individuo en cuanto ser-en-el mundo y ser-con-otros muchas veces ha acentuado el aspecto determinista, los condicionamientos del individuo, de tal modo que éste queda como una gota en la inconmensurable vastedad del universo y de lo colectivo. A pesar de estas dos visiones extremas, un dato se nos impone con fundamento empírico y como fruto de una reflexión sobre los orígenes de la realidad y del hombre: éste aparece fundamentalmente como un ser-en-relación, relativo a la naturaleza y a la sociedad, y en una apertura tal que esta estructura relacional constituye el fundamento mismo de su personalización y aun de la relación con el Absoluto.

Durante mucho tiempo se ha pensado que el individuo para ser tal debe distanciarse, debe oponerse a los demás y, como fruto de este antagonismo, se constituiría en su oposición como ente autónomo, distinto, original. Incluso cierta concepción de la personalidad, de la madurez, está referida a este marco conflictivo entre individuo y sociedad. En su extremo, la ideología liberal llega a contraponer el individuo a la sociedad, la cual se constituye como fruto de un artificio voluntario de los individuos. Esto significa que muchas teorías políticas tienen presupuestos individualistas-atomistas de la persona.

Para nosotros una reformulación de dichos valores debe contar con la profunda revisión del concepto del individuo, especialmente de todas aquellas concepciones que lo colocan como un absoluto o como anterior a la sociedad, sin raíces orgánicas. El punto de partida de una fundamentación de lo sociopolítico como esfera de valores es la realidad orgánica, relacional del individuo, su carácter estructuralmente solidario, social.

3.4.2 Individuo-sociedad-socialización

Conviene profundizar esta concepción del individuo como ser-relacional orgánicamente unido al mundo y a los demás. Se trata en efecto de una captación de la estructura misma del ser humano, cuyos vínculos no son algo accidental frente a una realidad primigenia.

En esta perspectiva, todas las determinaciones que encontramos en el hombre (económicas, políticas, sociales) son de carácter social: se dan en las relaciones que los hombres establecen entre sí; no existen fuera de estas relaciones, así como los hombres no existen fuera de ellas. No sólo se trata de asignar un papel importante a las relaciones sociales en el proceso de desarrollo del individuo: este papel, por importante que sea, puede ser y muchas veces es considerado como un simple factor externo, extrínseco al desarrollo del individuo.

El carácter relacional nos indica algo más radical: son precisamente las relaciones sociales las que conforman la existencia de todos y cada uno de los individuos concretos. Si se quiere hablar de la esencia del hombre, ésta no puede entenderse fuera de dichas relaciones.

El individuo, por tanto, no antecede o preexiste a la sociedad. Al contrario éste sólo existe dentro de una sociedad determinada; y no es la suma de los individuos lo que conforma a la sociedad sino que es ésta la que conforma a los individuos. Cuando se trata de hechos sociales, el todo es siempre mayor que las partes: desde Durkeim ya se ha hecho común reconocer el carácter supraindividual del hecho social, en el sentido de que la explicación de la sociedad no la encontramos en el análisis de sus individuos, sino a la inversa.

En su raíz antropológica, en el caso de cada ser humano encontramos un proceso cuya base es común con todos los animales: una vez efectuada la ruptura con el orga-

nismo material que lo ha gestado, el hombre debe enfrentarse a un mundo distinto de sí, establecer con el una relación de transformación que le permita producir los objetos que satisfagan las necesidades originadas en el desgaste de energía vital, y restablecer así el equilibrio biológico que le asegura la continuidad del proceso.

Pero, si bien es cierto que hay una base biológica común con el animal el hombre es el único ser que produce sus propios medios de vida y los instrumentos necesarios para esta producción. Esquematicemos este proceso: El hombre, siempre en un grupo social, es decir, dentro de unas relaciones sociales, impulsado por las necesidades —no importa de qué tipo— se enfrenta a la naturaleza en la que vive, único sitio donde puede satisfacer sus necesidades, y por medio de un proceso de trabajo la transforma de naturaleza caótica en objeto producto útil para su necesidad. Así el hombre está produciendo su propia vida en la medida en que este proceso establece una relación natural entre el hombre y la naturaleza, en la que se implica el mismo hombre con las fuerzas naturales que posee como corporeidad y con los instrumentos que ha producido para cualificar su proceso. No sólo el hombre transforma la naturaleza, sino que se transforma a sí mismo.

En su estructura antropológica y ontológica, el hombre se manifiesta como un ser enraízado con los demás y con las cosas por mediación del trabajo. Si nos referimos a la misma estructura psíquica del hombre, se nos revela también como una estructura, como una totalidad: "nuestras dos hipótesis arrancan de estos términos o principios de nuestro conocimiento, la primera de ellas concierne a la localización: presumimos que la vida psíquica es la función de un aparato, el cual suponemos espacialmente extenso y compuesto de varias partes o sea que la imaginamos a semejanza de un telescopio, de un microscopio o algo parecido... las nociones que tenemos de este aparato psíquico

las hemos adquirido estudiando el desarrollo individual del ser humano. A la más antigua de las provincias o instancias psíquicas la llamamos ELLO: tiene por contenido todo lo heredado, lo innato, lo constitucionalmente establecido: es decir, sobre todo, los instintos originados en la organización somática, que alcanzan en el ELLO una primera expresión psíquica, cuyas formas aún desconocemos. Bajo la influencia del mundo exterior real que nos rodea, una parte del ello ha experimentado una transformación particular. De lo que era originalmente una capa cortical dotada de órganos receptores de estímulos y de dispositivos para la protección contra las estimulaciones excesivas, desarrollose paulatinamente una organización especial que desde entonces oficia de mediadora entre el ELLO y el MUNDO EXTERIOR. A este sector de nuestra vida psíquica le damos el nombre de "YO". (Freud, *Esquema del Psicoanálisis").*

De este modo, el comportamiento del individuo esquematizado en sus relaciones dinámicas del yo, el Ello y el Super-yo tiene como referencia, soporte y origen de su actividad, el mundo, la sociedad (el Ello, la conexión con la vida instintiva; el super-yo, la relación parental y social, el Yo, mediador de la realidad objetiva).

De ahí que la rica y larga reflexión filosófica sobre el carácter social del hombre tenga hoy en el aporte de las ciencias humanas su más sólida fundamentación empírica. En este contexto relacional es posible resolver una serie de antinomias aparentes que se presentan a menudo en las relaciones del individuo con la sociedad. El mismo planteamiento ya supone una neta diferenciación que no existe en la realidad.

Sin embargo, esto no significa que el individuo quede absorbido por la red de relaciones sociales. Dentro de ellas nace, se desarrolla, se realiza o se frustra. Una concepción que redujera al individuo totalmente a sus vínculos sociales, corre el riesgo de terminar en un colectivismo inhuma-

no, en la medida que lo colectivo signifique el ahogamiento, la insignificancia o la instrumentalización de los individuos particulares. Si las instituciones favorecen la subordinación del hombre a lo social, resultará en definitiva la muerte del individuo. Aquí no se trata de una contradicción con lo que dijimos anteriormente; si bien es cierto que toda problemática del individuo se da dentro del tejido de las relaciones sociales, éstas deben estar orientadas al desarrollo y a la realización de los individuos concretos, particulares.

Esto nos lleva al tercer momento de las relaciones individuo–sociedad: el proceso de socialización. Las demás especies animales nacen ya provistas de toda una organización fisiológica que les permite desenvolverse y adaptarse al medio natural; pero aun así conocen toda una etapa de "aprendizaje" que les permite en un lapso de tiempo enfrentarse solos a su habitat. El hombre, al contrario, es la especie que nace más desprovista frente al medio natural: nada más inválido e impotente que un recién nacido. En su estado inicial reproduce y refleja los albores de la humanidad, del hombre prehistórico enfrentado a descomunales fuerzas naturales y sociales.

Las necesidades de subsistencia y procreación constituyen de por sí el fundamento económico-biológico de la relación humana en cuanto proceso social. Sin embargo, el fundamento no lo es todo: se necesita toda una etapa, todo un proceso de adaptación--transformación para que los individuos sean capaces de desenvolverse dentro de determinadas formas sociales. Este proceso de incorporación, identificación y participación en la cultura de un grupo resulta ineludible para un cabal desarrollo de las dimensiones sociales del individuo

Un individuo dejado solo, aislado, se convierte en un ser no–humano, en un anticuerpo de la sociedad. En esta perspectiva, se afirma que el individuo en cuanto hecho so-

cial es producto de su cultura, de su medio social determinado.

Esta configuración social, por lo demás, es un proceso necesario e inevitable en la dinámica de toda sociedad que pretende renovar en los individuos y a través de ellos la vigencia y la perpetuación de las instituciones y valores. Lo institucional en su totalidad va modelando e incorporando al individuo al colocarlo externa e internamente dentro de una serie de pautas, normas, actitudes y comportamientos que asegurarán consciente e inconscientemente la identificación del individuo con las relaciones sociales vigentes.

Conviene recordar que esta incorporación no es nunca total y no está exenta de luchas, de contradicciones. Hasta el punto que muchos grupos sociales cuestionan la totalidad de un sistema social a fin de cambiarlo radicalmente; tal es el caso histórico de las diferentes revoluciones y el dinamismo de la lucha cultural y social. En este sentido, debemos completarlo diciendo que si los hombres son producto de sus circunstancias no debemos olvidar que éstas son producto de la acción de los individuos y que por lo tanto, pueden ser modificadas.

Del proceso de socialización se nos impone, pues, una vez más la evidencia de la sociabilidad: la conciencia de la individualidad y la afirmación del yo sólo son posibles dentro del proceso social por el cual el individuo es "creado", "producido" por la sociedad.

Es decir cuando el individuo accede a una conciencia de su propia identidad, esto sólo es posible porque *antes* y *detrás* de él ya ha operado la sociedad, incorporándolo incluso con anterioridad al momento del nacimiento.

En síntesis: mirado desde cualquier ángulo de la realidad social, nada más ilusorio, nada más radicalmente falso que la concepción de un individuo autárquico, absoluto, sin

raíces naturales y sociales. Al contrario, los datos de las ciencias y la reflexión filosófica, en sus distintas tendencias, nos confirman el carácter orgánico, solidario, relacional de la vida individual. Este dato en virtud de su misma evidencia se constituye en el principio filosófico fundamental y en el fundamento mismo de los valores sociopolíticos.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Realicen un sociodrama mostrando la imposibilidad de la vida de un individuo totalmente alejado de la sociedad.**
2. **Elaboren una relación de diferencias y semejanzas existentes entre los animales y el hombre.**
3. **Clarifiquen en una mesa redonda si la sociabilidad humana es un instinto, una cualidad o algo perteneciente a la estructura misma del hombre. Saquen luego algunas conclusiones prácticas.**
4. **Consulten el libro de Juan Jacobo Rousseau,** El contrato social, **y averigüen cuál es su concepto sobre el individuo y sobre el origen de la sociedad. Seguidamente comparen la concepción de Rousseau con la marxista y la cristiana.**

Personales:

1. **Defina las nociones de: individuo, persona, personalidad, socialización.**
2. **¿Podemos afirmar que en el mundo de los animales también existe una cierta organización social? Escriba una página explicando su respuesta.**
3. **Elabore un comentario sobre la afirmación: El hombre es producto de la cultura, y ésta a su vez es producto de**

la actividad del mismo hombre. (Consulte al respecto el cap. 2 de El hombre latinoamericano y su mundo).

4. Explique por qué la teoría de la evolución nos muestra la radical relación del hombre con la materia y la vida.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELES, *La Política.* Aguilar, Buenos Aires, 1965.

MARX, Carlos, *Introducción general a la crítica de la economía política.* Alonso, Madrid, 1975.

RODRIGUEZ, Eudoro, *Marxismo y cristianismo hacia un proyecto común.* Dimensión educativa, Bogotá, 1978.

SCHAFF, Adam, *Filosofía del hombre.* Grijalbo, México, 1965.

TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano.* Taurus, Madrid, 1967.

3.5 FENOMENOLOGIA DE LOS VALORES SOCIOPOLITICOS

3.5.1 El núcleo básico de valores

Una vez establecida la realidad ontológicamente social del individuo, podemos describir más específicamente la naturaleza política de su actividad. Esto nos remite a una fenomenología de lo sociopolítico en cuanto *núcleo de valores* normativos de la acción social. Como punto de partida lo social y lo político lo entendemos en su generalidad y en su concepción más amplia: lo social como el conjunto, el tejido de las relaciones que se establecen entre los individuos en su práctica productiva, política, científica y cultural; lo político como todo aquello encaminado a mantener o cambiar las estructuras básicas de poder y regulación de una sociedad y, por lo tanto, lo que atañe al conjunto de las decisiones fundamentales por las cuales se organiza y desenvuelve una sociedad determinada. De ahí que lo sociopolítico sea una instancia no separable y que puede formularse conjuntamente en cuanto a sus fundamentos y a sus implicaciones.

Si se entiende así lo sociopolítico, la actividad de los individuos debe orientarse y debe tener como marco de referencia la afirmación previa de valores o su postulación, en función de los cuales se juzga la actividad sociopolítica concreta.

En efecto, la acción sociopolítica no se reduce a una serie de técnicas, de procedimientos propios de su ámbito. Al tener repercusiones enteramente sociales, pide que se analice no sólo desde su eficacia inmediata, sino desde el punto de vista de su incidencia social y comunitaria.

De este modo lo sociopolítico se nos revela como el campo propio de lo *comunitario,* como el desenvolvimiento real de la naturaleza social del individuo. Estamos, pues,

lejos de la noción de lo político como "propio" de políticos profesionales o de "grupos" especiales o, más vulgarmente, como asunto de "politiqueros" que recurren a lo político como forma de vida, de prestigio social y de ganancia.

Lo sociopolítico gira en torno a la afirmación de lo comunitario como valor prioritario y regulador de la acción de los individuos en la sociedad. Se constituye en su instancia crítica, pues una política que obedezca a criterios de grupos reducidos y que vaya en detrimento de lo comunitario en su totalidad no puede considerarse válida si admitimos la orientación social de la actividad de los individuos.

Esto hace por otra parte que la concepción misma de la familia, de la educación, del estado, se oriente en último término al fin social, comunitario, al bien común de los individuos. Lo comunitario impone por lo tanto que desde la misma estructura de la sociedad la formación de los individuos y su actividad tengan un carácter básicamente comunitario.

Sin embargo, la realización del valor comunitario implica a su vez la afirmación de otro valor: la justicia, la consideración de la totalidad, el marco de referencia de los demás. Lo comunitario sería una realidad puramente verbal si no miramos el tipo de *relaciones* que establecemos con los otros. La exigencia de justicia aparece justo en el momento en que determinamos *objetiva y subjetivamente el tipo de relaciones que adoptamos ante los otros* como encarnación del ideal comunitario.

La justicia no es primeramente un asunto de distribución o administración; en su centralidad significa el reconocimiento del otro en cuanto otro (alteridad-fin), como entidad con derecho a la vida y a su realización. En este sentido darle a cada uno lo que se merece no es un imperativo coercitivo, sino la afirmación de los otros, de la alteridad;

es un enunciado ético que debe materializarse en el derecho a la vida de los demás. Desde este punto de vista, las aplicaciones a lo que se ha llamado la "justicia social" son inmensas: la justicia exige todas las condiciones materiales para que todos los individuos se realicen como fines.

La exigencia comunitaria y de justicia se asume en su radicalidad en el ideal de la LIBERTAD, que denota un distanciamiento frente a la situación de alienación en que viven millones de individuos en nuestro continente.

La libertad hace alusión al ideal de hombre y al sentido de la historia que enjuician toda situación donde el individuo es reducido a medio, a instrumento de producción. No es simplemente la capacidad de autodeterminación, una cualidad más de la voluntad, sino el hombre mismo en cuanto proyecto, en cuanto realización de su esencia a través de la historia.

La libertad define al hombre en el proceso mismo de su búsqueda como ser más, como vocación ontológica a la realización de sus posibilidades, de lo que aún no es y puede ser. En este sentido, el ideal de libertad se erige en un principio absoluto que cuestiona y orienta todas las acciones de los individuos: lo social y lo político se determinan y juzgan no a partir de la eficacia inmediata, práctica, útil, sino en la medida en que acercan al valor libertario en el que todos los hombres pueden y deben realizarse como fines, como protagonistas de su propia historia.

Esto no será posible mientras millones de hombres marginados no puedan decidir y hacer su propia historia. Lo cual exige finalmente el carácter *participante* de lo sociopolítico, la exigencia de que todo un pueblo, la colectividad pueda realmente participar y conducir el proceso sociopolítico. Este postulado hace que la democracia se constituya no tanto en una forma de gobierno cuanto en un proceso histórico en el cual, por primera vez en la historia, toda una

colectividad accede al poder y determina su destino histórico en función de su propio proyecto.

La exigencia axiológica de *la participación colectiva* juzga también de este modo todas las formas seudodemocráticas donde el pueblo es reducido a objeto, escenario de manipulación de unos cuantos grupos de poder.

En síntesis: una descripción de la esfera axiológica de lo sociopolítico nos manifiesta cuatro elementos solidarios, que se constituyen en principios normativos de la acción sociopolítica de los individuos: *lo comunitario, la justicia, la libertad y el carácter participante* en su conjunto se derivan y se fundamentan en el carácter social, relacional del individuo.

Estos principios no son, por tanto, formulaciones a priori o exigencias abstractas, sino que se deducen y se generalizan a partir de la naturaleza social del individuo. Por otra parte, este núcleo de valores se relaciona y está en función de la historia: es dentro de este ámbito donde expresan el sentido y la orientación misma del devenir histórico, el caracter direccional del quehacer de los individuos.

En la historia latinoamericana, por tanto, las diversas prácticas y teorías políticas podrían ser cuestionadas a partir de estas exigencias básicas, y hasta podríamos sospechar que muchas de las políticas erróneas no tienen explícita o implícitamente concepciones falsas acerca del valor y del puesto del individuo dentro de la sociedad. Por lo mismo, prácticas políticas que sólo están en función de grupos minoritarios deben cuestionarse, pues se constituyen en ideologías en función del dominio y la explotación con la máscara de los "derechos del individuo", de los "derechos del hombre", entendidos y vividos en forma individualista. Nada más contradictorio que la defensa individualista del individuo en un continente con inmensos y graves problemas comunitarios; pero, a su vez, nada más contradictorio

que la proclamación teórica de lo social cuando esto no se traduce en una salida radical del subdesarrollo. En este sentido, aun lo social se constituye en una ideología de manipulación y dominio.

3.5.2 El carácter de globalidad

Lo sociopolítico como condensación y realización del ser social del hombre no puede por lo mismo reducirse a un sector particular de la actividad de los individuos. Esta es la creencia y la práctica común que asigna a unos cuantos individuos e instituciones la función "profesional" de la política.

En este enfoque lo político se reduce a una actividad profesional más, de la cual estaría excluída la inmensa mayoría de la población que simplemente delega (elecciones) en unos cuantos "representantes" los quehaceres permanentes y más decisivos de la cuestión pública.

La globalidad de lo sociopolítico deriva del carácter mismo de la acción política: al estar orientada a la organización social en su conjunto, sus repercusiones afectan a la totalidad de los individuos. Esto no sería válido si en su sentido más fuerte y originario la política no fuera una dimensión real de todos y cada uno de los individuos.

Existe, claro está, la idea generalizada de que los individuos ejercen sus derechos políticos en determinados eventos, y en la misma línea grandes sectores de la sociedad podrían ser apolíticos o mantenerse al margen de la política en cuanto no les interesa. Así se habla de ciertas instituciones que por su naturaleza serían apolíticas: la iglesia, el ejército. . ., que las haría estar por encima o más allá de los conflictos de la sociedad.

En estos casos sigue prevaleciendo la noción de lo político como una actividad específica a cargo de unos cuantos individuos. Sin embargo, en virtud del carácter estructu-

ral de la sociedad y en su práctica concreta, ninguna institución puede sustraerse del proceso social en el cual inscribe su ser, su quehacer y su función social.

La sociedad está conformada por una serie de niveles y de prácticas que no constituyen instancias separadas, sino al contrario todos los factores dentro de ella están en mutua interacción e interrelación; lo político, lo económico, lo ideológico no son sectores independientes, sino que constituyen una unidad dinámica en virtud de la cual un fenómeno social es el producto de una serie de factores que se influyen y se condicionan recíprocamente.

De este modo ninguna institución, aunque así lo proclame en su práctica concreta, puede ser neutral frente al proceso histórico. Y lo mismo vale para la acción de los individuos, así se invoque la vida privada. Del mismo modo es ilusorio por un fenómeno de indiferencia proclamar que los jóvenes son hoy apolíticos, pues aun en este caso el marginamiento sólo repercute en una defensa pasiva del sistema social vigente que puede apelar en estos casos al apoyo de la "mayoría silenciosa".

Hoy más que nunca en América Latina hay que subrayar el aspecto y la dimensión global de lo político, máxime cuando sectores inmensos de la población están siendo marginados de las decisiones públicas y sólo cuentan para eventos especiales (elecciones). La concientización de la dimensión esencialmente social y por lo tanto política del individuo debe tenerse como uno de los principales objetivos dentro de la tarea de capacitación de los sectores populares.

La globalidad implica, por otra parte, una exigencia de participación en las decisiones básicas de la orientación de la sociedad; pero no de una participación delegada, sino de una participación real que haga del pueblo no el objeto sino el sujeto de la política.

Sobra decir que la organización de la sociedad se vería fuertemente conmocionada si en lugar de las élites de la po-

lítica y del poder económico, las masas pudieran tener acceso y decisión real frente al proceso real que ellas mismas gestan diariamente con su trabajo.

Corresponde a las diversas organizaciones políticas ir capacitando, despertando en todos los individuos la conciencia de su ser político, de su acción necesariamente política.

De ahí que una verdadera democracia económica, política y social sea hoy el lugar adecuado para que la globalidad de lo sociopolítico tenga una materialización real. Sólo quienes gustan de regímenes elitistas o totalitarios para defender intereses de minorías le temen a una politización masiva de los individuos. En estos casos lo único que les interesa es la masificación de los deportes.

3.5.3 El carácter de racionalidad

Otra de las dimensiones de lo sociopolítico es su exigencia de *racionalidad.* Aquí nos referimos a un problema crucial de nuestra época: ¿es posible ordenar, controlar, organizar racionalmente la vida social? Durante mucho tiempo el problema se planteaba sólo a nivel del dominio de la naturaleza.

Conocemos la larga lucha para desmitificar y desacralizar el universo, para llegar a una manipulación de la naturaleza y, por lo tanto, al descubrimiento y control de las leyes fisioquímicas.

Hoy nadie discute este aspecto fundamental del progreso técnico-científico aunque se cuestiona si esta manipulación puramente práctica dejada al libre arbitrio de los individuos sin ningún control social puede llevar a una destrucción o aniquilación de los recursos naturales (problema ecológico).

De ahí que mirando el problema aun desde la perspectiva del dominio racional de la naturaleza, remi-

te al problema básico planteado: ¿una organización de la sociedad no es acaso una exigencia de la misma razón y una forma concreta del ejercicio de la libertad?

Lo primero que se opone a tal concepción es la idea de que alguna o toda forma de control y organización social necesariamente va en contra de la libertad de los individuos; aquí se supone implícitamente el señorío de la voluntad individual: en el fondo nos movemos con nociones absolutistas de la libertad que, por defender al individuo en abstracto, lo niega en su vida social.

El capitalismo ha enfatizado desde sus orígenes la necesidad de la iniciativa particular como motor y centro del proceso económico; la competencia engendraría un dinamismo suficientemente eficaz para el progreso y el desarrollo de la sociedad en todos sus niveles. Históricamente esta concepción, unida a la de un progreso total y definitivo, tuvo su primera gran bancarrota con motivo del colapso mundial del capitalismo en los años 1929-1934, que generó una crisis social profunda a nivel mundial. Desde esa fecha se ha atenuado la doctrina dando paso a una más flexible que supone al estado no como un gendarme sino como un interventor más dentro del proceso económico y social.

Si bien es cierto que la intervención del estado no implica de por sí mayor bienestar y justicia mientras se mantenga la propiedad privada, como valor fundamental, significa al menos la aceptación explícita de la necesidad de una organización racional de la sociedad.

Además, frente a la situación de subdesarrollo en que viven la mayoría de los países de Asia, Africa y América Latina, la exigencia de una *racionalidad histórica* expresada en una ordenación social en función de todos los individuos, se convierte no sólo en un imperativo económico sino en un pedido cultural de una filosofía crítica. El idealismo alemán había planteado frente a las consecuencias de la Revolución Francesa la tarea urgente de mo-

delar la sociedad de acuerdo a los postulados de la razón. "En la perspectiva de Hegel, el giro decisivo que dio la historia con la Revolución Francesa consiste en que el hombre empezó a contar con su espíritu y se atrevió a someter la realidad dada a las normas de la razón . . . el hombre se ha propuesto organizar la realidad de acuerdo con las exigencias de su libre pensamiento racional, en lugar de acomodar simplemente, su pensamiento al orden existente y a los valores dominantes . . . Según Hegel, la Revolución Francesa enunció el poder supremo de la razón sobre la realidad. Resume esto diciendo que el principio de la Revolución Francesa establecía que el pensamiento debe gobernar la realidad. Las implicaciones que encierra esta afirmación conducen al propio centro de su filosofía . . . el pensamiento tiene que gobernar la realidad. Lo que el hombre piensa que es verdadero, justo y bueno tiene que ser realizado en la organización real de su vida individual y social" (Marcuse, Herbert,*Razón y revolución,* p. 13).

Aquí, a partir de nuestra situación histórica, se trata de configurar una razón histórica en nuestra sociedad, no en base a principios abstractos sino dentro de una inducción científica que pide el reordenamiento total de la sociedad. Se trata entonces de asumir la racionalidad como parte integrante de todo proyecto y acción política encaminada al bienestar de todos los individuos.

Digase lo que se diga, un sistema que margine a millones de individuos y los haga vivir en la miseria, en el que muera gente de hambre, subsista la injusticia, la explotación, la guerra, dicho régimen mirado frente a la historia es *irracional.*

La racionalidad histórica como exigencia de lo sociopolítico implica el proyecto de una sociedad donde no existan las irracionalidades que se traducen en estructuras y en ideologías que impiden el desarrollo de las grandes masas. Por otra parte, si bien es cierto el peligro de regímenes to-

talitarios que se proclaman en función del pueblo, es irracional seguir sosteniendo una pretendida libertad que no incluya siempre y fundamentalmente el horizonte de los demás.

Es precisamente la consideración de todas las libertades la que exige una ordenación racional de la sociedad, siendo esta exigencia a su vez un componente fundamental de la esfera de lo sociopolítico.

3.5.4 El carácter de utopía

La racionalidad histórica implica necesariamente el carácter utópico de lo sociopolítico. Aquí también nos enfrentamos contra supuestos firmemente establecidos que impiden un replanteamiento radical de lo político.

Existe una noción —y ciertamente con fundamentos— que asigna a la utopía un carácter irreal, pues dados sus presupuestos, sus medios o sus fines se colocan en una perspectiva irrealizable, con un carácter, por lo tanto, fundamentalmente subjetivo, voluntarista.

Aquí hablamos de las utopías sociales que se han presentado como diseño o proyectos históricos que intentan remediar radicalmente los problemas de una sociedad. A través de la historia se han conocido diversas utopías que no han tenido una salida objetiva por diversos factores. No nos corresponde el estudio particular de dichos proyectos, sino de sus aspectos más generales, sus aspectos positivos.

En efecto, la utopía tiene en primer lugar un carácter histórico, social: se presenta como un proyecto alternativo capaz de remediar radicalmente las contradicciones de una sociedad. La utopía nace frente a una descomposición, a una crisis sociopolítica general y global que se pretende intencionalmente eficaz.

Uno de los rasgos fuertes de la utopía es la convicción de que lo real no se reduce a lo existente, sino que apela a

las posibilidades de lo que todavía no existe y de este modo constituye un llamado a las infinitas energías de los individuos que serán capaces de remover todo un orden social imperante. La orientación futurista de lo utópico es inclusive hoy un rasgo característico del pensamiento contemporáneo más dado a la creación de un orden nuevo que a la conservación de un pasado anquilosado.

La utopía, además, posee un carácter voluntarista, es un llamado y un canto a la esperanza; en este sentido se opone a toda actitud conformista o a todo pensamiento que claudique ante lo exigente.

Si bien es cierto que este aspecto subjetivista es ambiguo, de todos modos es un llamado a los individuos inconformes con la sociedad existente: la utopía moviliza porque es capaz de racionalizar millones de sentimientos frustrados y de deseos y proyectos irrealizables.

En esta perspectiva, la utopía es esencialmente una postura y una formulación de carácter ético: en su inspiración y en su contenido es una acusación, una condena de la sociedad de su tiempo (podría objetarse que ciertas utopías, como la del estado platónico, tienen función conservadora; pero esto en nada quita que todo pensamiento utópico refleje de un modo normativo el ser social de la época). La utopía se presenta, en efecto, como un deber ser histórico y en cuanto tal, como crítica y distanciamiento de lo dado.

Finalmente, podríamos añadir un elemento que podría parecer fuera de tono: el carácter imaginario de la utopía. La imaginación se ha asociado siempre al ensueño, al orden de lo irreal. Aquí se trata de exaltar todas las capacidades inventivas, todas las posibilidades, los proyectos y deseos encaminados a superar una realidad que se hace estática y que sacrifica, en nombre de lo real, las posibilidades mismas de lo real.

Estas características generales del pensamiento utó-

pico pueden de alguna manera servir a un replanteamiento de lo sociopolítico. Pensamos particularmente que frente a un vulgar realismo político que obliga a los individuos a pensar y actuar sólo dentro de los marcos vigentes, todo proyecto político latinoamericano debe ser fuertemente utópico (esto no implica predicar y caer en los errores de las utopías pasadas, pues supone como soporte un análisis científico de la realidad social).

Rescatando entonces los elementos válidos de la utopía, el proyecto político en nuestros países debe ser radicalmente histórico, social: debe tener en cuenta las exigencias, los deseos y las esperanzas de millones de hombres marginados y condenados al subdesarrollo; debe proclamar el futuro latinoamericano como algo posible, como el advenimiento del reino de la libertad y de la justicia; debe movilizar a las masas en una empresa colectiva que justifique dar la vida por una causa justa; debe ser una denuncia, una acusación de las atrocidades, las dictaduras, las torturas, las masacres, la represión, la injusticia contra el pueblo; debe generar la capacidad y el entusiasmo para reconstruir una sociedad desde sus bases colocando incluso la imaginación al servicio de los intereses del pueblo.

Frente a estas características, la realidad diarla nos muestra un discurso político tradicional, que va desde la retórica del populismo hasta el esquema frío de corte universitario. Asistimos a un desgaste de lo utópico, a un perder las esperanzas, señalando como "idealista" todo intento de cambiar la realidad y juzgando como "romántico" todo compromiso serio que implique sacrificar y dar la vida a nombre de una causa social. Sin embargo, sabemos que a las élites de poder les conviene difundir tales ideas, pues la fuerza de lo establecido es para ellos la esencia y el contorno mismo de la realidad.

3.5.5 El carácter personalista

En los capítulos anteriores hemos subrayado fuerte-

mente el carácter social del individuo frente a una concepción individualista del mismo. Esto sería insuficiente si al lado de esto no subrayamos el carácter personalista del individuo humano.

El aspecto personalista subraya en primer lugar la diferencia, la discontinuidad radical entre el orden natural-animal y el orden humano-cultural. No se trata de negar la continuidad biológica, sino de mirar su contrapartida: la insurgencia en la trama de la vida de una cualidad radicalmente diferente: el hombre, la conciencia. El simple hecho de que el hombre sea el único ser entre los existentes que tenga autoconciencia y sea capaz de pensar a través de ella el mundo, le otorga una superioridad inconmensurable con respecto al universo.

La concepción personalista reconoce que lo económico es indispensable para un orden social nuevo; pero que lo es igualmente y en mayor forma un reordenamiento de la persona, de sus valores, de su cultura. En síntesis, el personalismo postula una sociedad nueva a partir de un hombre nuevo. En esta perspectiva la reafirmación del carácter trascendente de lo real es un elemento constitutivo del cambio total. El pensamiento personalista polemiza contra toda ideología que reduzca al hombre a ser un instrumento o que lo subordine a una causa donde él como singularidad ya no cuente para la posteridad sino como recuerdo.

La exigencia personalista surge, pues, dentro de una sociedad en crisis y en vista a un proyecto alternativo: "Los marxistas decían: crisis económica clásica, crisis de estructura. Operad sobre la economía, el enfermo se restablecerá. Los moralistas oponían: crisis del hombre, crisis de costumbres, crisis de valores. Cambiad al hombre y las sociedades sanarán. No estamos satisfechos ni con unos ni con otros. Nos parecía que espiritualistas y materialistas participaban del mismo error moderno, el cual prolongan-

do el cartesianismo dubitativo separa arbitrariamente el "cuerpo" y el "alma", el pensamiento y la acción, el homo faber y el homo sapiens. De nuestra parte afirmábamos: la crisis es, a la vez, una crisis económica y una crisis espiritual, una crisis de estructuras y una crisis del hombre. No sólo repetíamos el dicho de Peguy: la revolución será moral o no será nada. Nosotros precisábamos la revolución moral será económica o no será. La revolución económica será moral o no será nada "(Mounier, Enmanuel, *Qué es el personalismo,* p. 20)

De aquí que el pensamiento personalista enfatice el aspecto subjetivo como elemento dinámico para resolver los grandes conflictos de nuestro tiempo. "No soy un *cogito* liviano y soberano en el cielo de las ideas, sino este ser pesado cuyo peso dará una grávida expresión; soy un yo-aquí-ahora; quizás habría que aumentar más el peso y decir un yo-aquí-ahora-así-entre estos hombres con este pasado" (Idem, p. 42).

El compromiso histórico se revela así como la exigencia radical del personalismo, como la respuesta adecuada del individuo situado dentro de una historia y dentro de una sociedad que le elige una respuesta.

El individuo no es, por tanto, sólo un ser material, igual que las demás cosas, es una entidad espiritual que trasciende lo dado mediante la acción y el compromiso. Un replanteamiento de lo sociopolítico debe tomar en cuenta la exigencia personalista en todas sus implicaciones. En primer lugar, no puede considerar a los individuos como simples conglomerados a nivel de las ciencias naturales, ni como "colectivos sin alma" que serían fácilmente manejables y adiestrables. El ámbito de lo sociopolítico no es de orden natural, sino social, humano. Las masas por tanto son masas humanas, en vías de mayor humanización.

Además, frente a concepciones mecanicistas o unila-

terales de la liberación, el aspecto personalista de lo sociopolítico debe reafirmar la integridad de los cambios sociales. No se trata sólo de reformas económicas, de cambio de estructuras, sino también de cambio radical de valores, de personalidad. Un proyecto personalista tal como lo describimos anteriormente debe mirar el cambio de la sociedad bajo el aspecto de la globalidad: el hombre y sus circunstancias.

En este sentido la exigencia personalista se muestra fecunda: en ningún modo se puede considerar al individuo como un simple elemento de la naturaleza, como un dato más, sino como la encarnación de todo un proyecto personal e histórico, como la condensación de un conjunto de valores que sólo se realizarán en la medida en que contribuyan al bienestar de todos.

No estamos por tanto prospectando un personalismo de corte individualista; al contrario, la exigencia del compromiso histórico, político, coloca al individuo frente a su real dimensión: como un ser situado con otros en una situación común y solidaria.

Lo sociopolítico como núcleo de valores debe avocar a los individuos a la autenticidad de su persona en cuanto tal: el compromiso como la forma concreta de materializar un proyecto de cambio y liberación.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Consulten el concepto de justicia en el libro** La República, **de Platón, Cap. I, y digan si tiene alguna aplicación para América Latina.**
2. **Organicen un simposio cuyo tema sea las características**

básicas de los valores sociopolíticos en Colombia.

3. Señalen los contenidos de la democracia:
   - a nivel económico
   - a nivel político
   - a nivel cultural
4. En los mismos niveles, ¿qué significado tendría la libertad?
5. Establezcan una comparación del concepto de libertad en Demócrito, Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel y Marx.

Personales:

1. Defina los términos: globalidad, racionalidad, utopía, personalismo.
2. Explique qué entiende usted por justicia, libertad, democracia.
3. Elabore una redacción sobre los derechos del hombre latinoamericano.
4. Consulte el capítulo sobre "La personalización" en el libro El hombre latinoamericano y su mundo (p. 163 ss.), y escriba un breve ensayo sobre ese tema.

3.6 TEORIA Y PRACTICA DE LOS VALORES SOCIO-POLITICOS

3.6.1 Concepción cristiana

Nos referimos ahora a los enfoques más sobresalientes y que de algún modo inciden en nuestra realidad en cuanto justificaciones doctrinarias de ciertas prácticas sociopolíticas. En el campo cristiano nos tocaría distinguir diversas formulaciones que responden a diversas formas históricas del cristianismo.

La versión constantiniana que refleja la cristiandad medieval supone un proyecto específico de cultura cristiana, dentro de la cual estarían específicamente una doctrina y una política cristianas. Su contenido fundamental, desde el punto de vista teológico, viene dado por el enfoque de las relaciones entre Dios y el hombre entre los valores profanos y los valores sagrados.

En esta formulación todo lo absorbe la primacía de Dios, la primacía de lo espiritual, en función de lo cual todo lo demás queda subordinado. El integrismo cristiano es, pues, una concepción de la personalidad, de la civilización, de la historia, que le niegan a la vida profana una finalidad inmanente y sus leyes propias, para centrarla en el principio de la primacía de Dios y de la religión.

En consecuencia, le da un sentido preciso al proyecto de una civilización cristiana, de un reino de Dios sobre la tierra, de una consagración del mundo, de una instauración de todas las cosas en Cristo. De acuerdo a esto, se delinea claramente una política cristiana y una doctrina de valores que justifica dicha concepción.

En primer lugar, lo sociopolítico no tendría valor en sí mismo sino en la medida en que sirva o esté en función de los valores religiosos, es decir en la medida en que lo político tenga en cuenta la dimensión sobrenatural del indi-

viduo. El puesto y la función de éste son exclusivamente de carácter sobrenatural y hacia la consecución de tal fin debe tender la acción del estado que labora armoniosamente con la iglesia para el bien común y la felicidad eterna de los ciudadanos.

La esfera de lo sociopolítico tiene, por tanto, un fundamento religioso: las enseñanzas del evangelio. La revelación cuida así de la salvación temporal y eterna. El fundamento último, por tanto, de todo el orden moral y político estaría dado por la primacía y la afirmación de Dios como valor absoluto. En el campo social esto se debe reflejar en una serie de principios doctrinales que orienten la actividad política de los cristianos, de sus instituciones y partidos.

Una renovación de esta postura la representa el giro decisivo del concilio Vaticano II. En la constitución Gaudim et Spes se perfila un nuevo enfoque sobre la concepción de los valores socipolíticos: el concilio, haciendo una ruptura con el constantinismo, proclama la autonomía relativa de lo temporal y, por lo tanto, de lo político. En otras palabras, la cultura, la economía, la política tienen una dinámica propia y leyes específicas que no necesitan un fundamento religioso inmediato. Esto implica la renuncia al proyecto de una civilización específicamente cristiana y un modo distinto de entender el orden sociopolítico.

Se deja de este modo la instrumentalización religiosa de lo político, y las relaciones con el estado se tornan menos unívocas, de tal modo que no implique un nuevo cesaropapismo o un nuevo tipo de clericalismo. El concilio afirma que la misión confiada a la iglesia no es de orden sociopolítico sino religioso. Pero de este orden religioso brotan luces y energías capaces de contribuir a la consolidación de la sociedad humana. La iglesia reconoce todo cuanto de bueno hay en el dinamismo social contemporáneo,

sobre todo la evolución hacia la unidad y la sana socialización. Por ser la iglesia universal y por vivir por encima de toda forma cultural y de todo sistema político, puede constituir un elemento de unión entre los pueblos. Pero todo esto sólo se puede realizar cuando se comprende el carácter social y comunitario del hombre, al servicio del cual deben estar todas las instituciones incluído el estado, cuya razón de ser es el bien común.

Con respecto a la comunidad política, el concilio afirma que aun cuando juntos están al servicio de la persona humana, son entre sí independientes. La iglesia cuando su misión lo exige se vale de cosas temporales; pero no pone sus esperanzas en los privilegios concedidos por la autoridad civil, e incluso está dispuesta a renunciar a estos privilegios cuando su uso puede poner en duda la sinceridad de la iglesia. Pero siempre en todo caso la iglesia tiene el derecho de predicar la fe, juzgando también las cosas que se refieren al orden político cuando ello sea exigido por los derechos fundamentales de la persona

Finalmente, desde la perspectiva latinoamericana, con la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, esta última exigencia se hace más clara y relievante. Allí lo sociopolítico ocupa un lugar dominante; es el contexto global de todas las declaraciones: la centralidad de la justicia, la paz, la liberación se convierten en las exigencias radicales de una iglesia comprometida en el cambio social.

Aquí se remarca aún más la estrecha relación entre la historia de la salvación y la liberación integral de nuestros pueblos: muy lejos de la noción de la religión como opio del pueblo, la iglesia denuncia en forma pública el colonialismo externo e interno, las desigualdades de clase, el imperialismo internacional del dinero, el cuestionamiento del sistema empresarial vigente, y llega incluso a llamar el orden social actual como de violencia institucionalizada .

En Medellín lo sociopolítico se inscribe en las características y en las exigencias que hemos descrito en los capítulos precedentes, incluído el compromiso histórico. Vemos pues tres líneas dentro del cristianismo que enfocan lo sociopolítico de modos diferentes y en este sentido la noción del individuo, la relación con el mundo, con el estado, con los grupos sociales varía considerablemente. En este caso conviene ubicar qué tipo, qué marco cristiano de referencia se adopta y no globalizar posturas que responden a situaciones o condicionamientos de tipo histórico muchas veces ya superados.

3.6.2 Concepción marxista

Dentro del campo del marxismo podemos distinguir dos formulaciones básicas de lo sociopolítico, que reflejan a su vez modelos históricos diferentes. En una visión economicista, lo sociopolítico aparece instrumentalizado y absorbido por lo económico. La praxis se reduce a una actividad encaminada a transformar radicalmente las relaciones de producción, cambiadas las cuales variarán automáticamente las relaciones sociales y la cultura.

Doctrinalmente esta formulación se remite a Stalin (Cfr. "Acerca del materialismo dialéctico y del materialismo histórico"), donde la absorción de lo socioeconómico descuida por completo los factores subjetivos y lo histórico se reduce a una particularización de las leyes dialécticas de la naturaleza. La versión stalininiana hace en efecto del materialismo dialéctico y sus leyes la clave del sistema marxista, de donde las leyes de la sociedad son una interpretación, una aplicación particular de las leyes naturales.

En el pensamiento de Marx la relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza permite a éste una cierta autonomía y originalidad, de tal modo que los problemas de la liberación, de la vida, de la muerte vuelven a colocarse en el

centro de las preocupaciones. El individuo si es relativo a la sociedad lo es en función de la totalidad de la historia, que no suprime su autonomía en orden del ser y del valor.

La praxis aquí está orientada en el sentido de la totalidad, en el sentido de que todos y cada uno de los individuos se realicen como fin, en función por tanto del ideal de la libertad. De aquí que un cambio de los factores objetivos de la sociedad sea necesario pero no suficiente, pues la alienación no se reduce al aspecto económico. Bajo sus variadas formas, la alienación es siempre una situación en que el sujeto individual no puede actuarse universalmente como fin y como autor de la historia. Esta es la crítica más radical que Marx hace al capitalismo.

En esta perspectiva humanista, la praxis se profundiza y se enriquece: la praxis se define en relación a lo que ella persigue, a su ideal; no es, pues, la praxis la que juzga el ideal, sino el ideal el que juzga a la praxis. Es, por tanto, el núcleo de valores sociopolíticos condensados en la libertad lo que constituye verdaderamente el criterio último y definitivo de valor y de verdad.

En el modelo staliniano ocurre pues algo parecido al modelo cristiano de inspiración constantiniana: la primacía de lo absoluto cede su puesto a la primacía de lo económico, al servicio de lo cual queda todo, en un puesto subordinado. En esta perspectiva la instancia cultural es sólo un medio para la afirmación de lo socioeconómico.

En el modelo humanista, que se remite al joven Marx, el individuo aparece como la realidad fundamental y constituye el centro de la perspectiva de la dialéctica alienación-liberación, estableciendo así la posibilidad de una autonomía relativa a la justificación de un orden de valores sociopolíticos que se constituirían en el ideal, en la normatividad de la praxis. En este enfoque son los valores los que determinan la validez de una práctica política concreta.

Así se evita un sentido pragmático o utilitarista de la praxis.

De todos modos, podemos generalizar algunas líneas globales de lo sociopolítico dentro del marxismo. En primer lugar, se enfatiza más que en cualquier sistema el carácter social, político del individuo. Este énfasis se convierte en una tesis histórica y de carácter filosófico: son las masas las reales protagonistas de la historia; los individuos valen en la medida en que están insertos dentro del proceso social, histórico; y las grandes "individualidades", los "genios", lo son en cuanto expresan las aspiraciones de las masas y a través de ellos se cristaliza el sentido de la historia.

A pesar de este énfasis en el individuo cuya esencia estaría dada por el conjunto de sus relaciones sociales y por nexos con la naturaleza, subsiste la ambigüedad de una real valorización del individuo particular, que ve reducido su papel a ser un dato más del colectivo social, que es lo que importa en último término.

La visión economicista enfoca, además, las relaciones sociales dentro del tipo de relaciones exclusivamente económicas, estableciendo entre los individuos nexos puramente materiales, ya sea a nivel de la producción o de la militancia. De aquí que el carácter personalista de la relación sea ignorado o quede reducido a un segundo plano.

Queda sin embargo dentro de un replanteamiento global del marxismo la posibilidad de una visión mucho más dialéctica del proceso social y, por lo tanto, de las relaciones entre el individuo, la naturaleza y la sociedad; replanteamiento que, por otra parte, remite a una profundización del pensamiento de Marx en su etapa juvenil a la vez que la reafirmación de la praxis como ideal de la libertad, como núcleo de valores en función de los cuales es posible determinar la validez de los proyectos históricos.

3.6.3 Concepción liberal

La ideología liberal se proclama como una teoría surgida precisamente de una toma de conciencia de la individualidad y exalta, por lo tanto, como eje de su doctrina la defensa de los derechos y deberes inalienables del individuo.

Sus tesis básicas giran alrededor de la democracia, la libertad, la hermandad, tal como fueron postuladas por la Revolución Francesa. Todo ello dentro de una línea de ampliación de la conciencia política y de la mayor participación en ella en contra de los privilegios y el exclusivismo de la nobleza. En este sentido la ideología liberal jugó un papel progresista frente a la ideología que delegaba sólo en las élites de poder el ejercicio de lo político. Sin embargo, frente a nuestra actual situación la proclamación de dichos valores debe juzgarse por su grado de práctica dentro del sistema capitalista.

Desde el punto de vista teórico, el liberalismo representa un avance en el postulado de ciertas exigencias de lo sociopolítico que hoy se reclaman en su realización práctica para las grandes masas. Existe, sin duda, una real valorización del individuo, de la impronta personal que despojada de su versión individualista se presenta hoy como una de las mayores adquisiciones culturales a través de la historia.

El énfasis en la libertad, aunque sea un reflejo del sistema mercantilista, coloca dentro del desarrollo de la historia un acento primordial en la búsqueda de una libertad con mayores tintes personales y sociales: de ahora en adelante la libertad recae también en la iniciativa y en la responsabilidad de cada individuo, a la vez que exige condiciones sociales para que sea una realidad para todos los hombres. En un sentido de futuro postula por tanto la superación del reino de la necesidad y un tipo de sociedad tal donde

los individuos puedan desarrollar todas sus posibilidades y todas las energías de que están dotados.

La proclamación de la democracia como sistema donde no cuentan los privilegios y decide y manda el pueblo, es hoy por hoy la exigencia radical de las inmensas masas que aspiran a un cambio del sistema que postula como esencia del mismo la libertad. Se trata, mirando frente a nuestra situación, de una auténtica democracia ya no de carácter formal sino que incluya al pueblo como sujeto central en el proceso económico, político y cultural.

Por lo mismo, la exigencia ética de solidaridad, de igualdad, de hermandad constituye un valor sociopolítico que en su realización supone las condiciones objetivas en que los individuos pueden establecer entre ellos y dentro de sus relaciones de trabajo reales condiciones de igualdad, suprimiendo por tanto todas las formas de discriminación por motivos de sexo, raza o clase.

Queda, sin embargo, la relativización de estos ideales frente a un sistema y frente a una realidad que sólo los ha hecho posibles para una minoría en sacrificio de la mayoría. Permanecen como conquistas culturales que deben ser asumidas y plenamente realizadas en un proyecto y en una sociedad radicalmente distintos.

Ya no se trata en el liberalismo de un problema teórico cuanto práctico, pues la contradicción fundamental reside en que la estructuración del sistema capitalista impide la realización de los valores que se afirman como inalienables y como pertenecientes a todos los individuos. Sus límites están dados, de una parte, por su concepción misma de clase, por su carácter individualista, y de otra parte, por la dinámica misma del sistema montado sobre el éxito y la competencia ruinosa de los individuos, sobre la ley del más fuerte y sobre la subsistencia de los "más aptos".

El hecho y el proceso mismo del subdesarrollo lati-

noamericano permiten un cuestionamiento radical de esta falacia teórica de contraponer el individuo a la sociedad y de proclamar los valores inalienables del individuo en un marco social que sólo engendra la lucha de todos contra todos.

3.6.4 Concepción populista

En los tiempos actuales el populismo se presenta como un conjunto de tendencias que quieren dar relieve a lo sociopolítico como una esfera privilegiada en búsqueda de una solución para las grandes masas marginadas.

Producto de coyunturas y períodos de crisis de la sociedad y con la ambigüedad de su tendencia (existen populismos de izquierda y de derecha), el populismo gira en torno a las nociones de pueblo, igualdad, democracia, libertad.

Los valores que proclama ciertamente no permiten, como el movimiento mismo, un todo coherente, un conjunto doctrinal a partir del cual podamos juzgar exactamente su naturaleza, sus características. Destacamos simplemente tres elementos, tres constantes que se dan en los diversos movimientos populistas del continente. En primer lugar, la centralidad del pueblo, el valor sagrado casi mítico que se le asigna a su quehacer histórico; todo lo que el pueblo dice y hace es solemne, es la expresión del sentido de la historia. Existe, por lo tanto, un respeto absoluto de los valores del pueblo, así no se discierna si son auténticos o no. Positivamente podemos rescatar la debida aunque unilateral valoración de la espontaneidad del pueblo como fuente primera e inagotable de creación cultural y política; elemento que muchas veces se descuida y se considera superficial o carente de significación cultural o científica.

En segundo lugar, el mesianismo político, que a su

vez contradice el dinamismo popular. En efecto, para las tendencias populistas sólo un caudillo, un líder es capaz de encauzar, canalizar y realizar las exigencias y los intereses de las masas; a través de él habla el pueblo, por su mediación hace de taumaturgo de la política.

Este mesianismo político ha sido, por lo demás, fuertemente impuesto en la práctica política latinoamericana y ha jugado un papel importante en todas las coyunturas cuando se agudizan los conflictos socioeconómicos; y hasta el momento éstos han sido capitalizados y manipulados por los mismos sectores dominantes o los estamentos de la pequeña burguesía.

En tercer lugar, el momento ético que es común a casi todas las doctrinas sociopolíticas. La crítica de las oligarquías o los grupos privilegiados que controlan el poder, el estado, la cultura y los beneficios de la misma; la denuncia de las desigualdades y las condiciones de miseria de las masas; la proclamación del advenimiento de una sociedad justa, democrática, igualitaria; la lucha contra el "sistema, son a pesar de su vaguedad y de su generalidad un conjunto de exigencias a nivel de los valores sociopolíticos que deben ser tenidos en cuenta en doctrinas y en proyectos de mayor coherencia y radicalidad.

Desde el punto de vista político, el populismo se nos presenta como un conjunto abigarrado de tendencias, doctrinas, producto de sociedades en crisis y transición. De ahí se deriva el carácter ambiguo de su práctica política y la generalidad de sus principios: la crítica contra el sistema, la oligarquía, la proclamación de la libertad, la igualdad se sitúan en un terreno equívoco, que puede ser conducido y generalmente lo ha sido en un sentido reformista o de apaciguamiento del descontento popular.

No existe, por lo tanto, un cuerpo orgánico de valores a partir de los cuales pueda cuestionarse la práctica política

concreta, que queda reducida a la acción y la persona del líder. Las mismas alternativas que propone mezclan elementos de nacionalismo, marxismo y hasta cristianismo.

Destacamos finalmente que del populismo a nivel de los valores sociopolíticos conviene rescatar el acento en la espontaneidad y la creación cultural del pueblo en cuanto nos remite a la exigencia de participación del pueblo en el proceso económico, político y cultural, a la vez que permite plantear la defensa de la cultura nacional en contra de las imposiciones de carácter colonialista.

3.6.5 Concepción fascista

No podemos dejar de lado una concepción que de diferentes modos sigue influyendo en nuestro medio, así se recubra con otros nombres, y que constituye hoy por hoy una realidad y una tentación muy marcada en la política latinoamericana.

En los escritos de Benito Mussolini encontramos una manera de concebir el individuo, el compromiso, el estado y en general lo sociopolítico que alcanza a erigirse en doctrina no sólo de carácter político sino también filosófico. Lo fundamental radica en el carácter absoluto y totalizante del *estado:* éste lo es todo, fuera de él los individuos carecen de significado. Teóricamente para el fascismo el estado no es primariamente una realidad exterior a los individuos o una maquinaria administrativa, se presenta ante todo como una entidad de carácter ético.

"El estado fascista, forma más alta y potente de la personalidad, es fuerza espiritual, que reúne en sí todas las formas de la vida moral e intelectual del hombre. No se puede, pues, concretar a simples funciones de orden y tutela como quería el liberalismo. No es un simple mecanismo que limite la esfera de las presuntas libertades individuales. Es forma y norma interior, y disciplina de toda la persona:

penetra tanto la voluntad como la inteligencia. Su principio, su inspiración central de la personalidad humana viviente en la comunidad civil, desciende a lo profundo y se anida en el corazón del hombre de acción, del pensador, del artista, del hombre de ciencia; es alma del alma". (Mussolini, *Doctrina del fascismo,* p. 32).

En esta perspectiva el fascismo se opone al materialismo, al liberalismo, al marxismo y se presenta como una concepción del mundo de carácter espiritual y religioso.

El fascismo como núcleo de los valores sociopolíticos presenta la concepción de la vida como lucha y el carácter social del individuo: "la concepción fascista, en su calidad de anti-individualista, propugna por el estado; y propugna también por el individuo en cuanto éste coincide con el estado, conciencia y voluntad universal del hombre en su existencia histórica" (Idem, p. 29) Se trata por tanto de un imperativo que considera a los individuos en cuanto incorporados orgánicamente al estado y en función de éste: "rechaza pues el pacifismo que oculta dentro de sí una renuncia a la lucha, y una cobardía frente al sacrificio. Si la guerra lleva a la máxima tensión de las energías humanas e imprime un sello de nobleza a los pueblos que tienen la virtud de afrontarla." (Idem, p. 52).

De aquí se desprende el carácter guerrero, militar de la educación y la cultura. Por lo mismo se rechaza el socialismo y la democracia como formas de pensamiento que reducen al hombre a necesidades económicas o a un igualitarismo absurdo. Los principios de lo sociopolítico se concretan, pues, en la concepción del estado corporativo: "fundamento de la doctrina fascista es la concepción del estado, de su esencia, de sus cometidos, de sus finalidades. Para el fascismo, el estado es un ente absoluto, ante el cual los individuos y agrupaciones sólo se comprenden en cuanto residen en el estado . . . el estado fascista tiene una sola conciencia, una sola voluntad, por esto se llama un estado "éti-

co" . . . el estado tal como lo concibe el fascismo es un hecho espiritual y moral, porque condensa la organización política, jurídica y económica de la nación, y una organización de esta naturaleza, en su aparición y en su desarrollo, es una manifestación del espíritu" (Idem, p. 65).

El estado se considera, por lo tanto, en el fascismo la encarnación de lo mejor del desarrollo del espíritu, y los puntos de decadencia en la historia coinciden con la debilidad y el ocaso de los estados. Finalmente, afirma Mussolini, un estado entendido así no se pude tachar de absolutista, antes por el contrario es el educador y la nodriza de los individuos; por esta "causa noble" el fascismo ha tenido sus héroes y sus mártires.

Encontramos, pues, en el fascismo una doctrina que exalta el estado –concentración de lo sociopolítico– al rango de un valor absoluto, y sólo dentro del cual es posible considerar el valor, la función y el sentido de los individuos. Tal ha sido la cobertura ideológica a que han acudido los regímenes dictatoriales, y que hoy tiene su expresión en América Latina en la doctrina de la seguridad nacional.

Esta glorificación del estado como ente espiritual, ético, de carácter religioso y casi divino se convirtió en el motor de la movilización de millones de individuos adiestrados e ideologizados en los cánones de la valentía, el honor, la patria.

Frente a las situaciones de crisis y de grandes conmociones el llamado a un régimen fascista es una tentación, máxime cuando se recubre de toda una doctrina de carácter ético y religioso.

Ciertamente la exaltación de los valores del individuo referidos a una causa social, centralizados en el estado ha sido capaz de movilizar generaciones enteras con el álito del heroísmo y la santidad. Esta realidad nos enfrenta a uno

de los puntos más delicados de los valores sociopolíticos: ¿hasta qué punto una causa puede pedir y postular el sacrificio de los individuos como garantía de autenticidad y verdad? Toda concepción orgánica, global de la vida y del mundo así parecen pedirlo; marxismo y cristianismo en este caso son ejemplos dicientes. Sin embargo, sigue subsistiendo la pregunta: ¿hasta qué punto la libertad sin sacralizarse puede pedir a generaciones enteras el sacrificio y la ofrenda de la vida? Porque, en definitiva, no se trata de morir por una causa cualquiera. En este sentido muchas causas a través de la historia han tenido (sus mártires), sino por una causa digna, justa, humanizante, fructífera para los demás y para la historia. No parece que los "mártires y los santos" del fascismo hayan contribuído a una mayor justicia en el mundo. Esto nos remite, finalmente, al fundamento último y radical del compromiso sociopolítico: ¿dar la vida por los demás, es una causa que se justifica a sí misma? En la práctica encontramos muchos hombres, generaciones enteras que así lo han entendido. Pero esto no es suficiente para un interrogante que de todos modos no deja de aflorar cada vez que un hombre muere en pro de la justicia y de las masas oprimidas.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Elaboren una cartelera que muestre las diversas concepciones sobre el hombre y la sociedad.**
2. **Elaboren un afiche que represente la concepción sociopolítica más válida para nuestra situación latinoamericana.**
3. **Realicen un sociodrama en el que se presente y se enfrenten las diversas ideologías sobre el individuo.**

4. **Consulten el libro** Doctrina del fascismo, **de B. Mussolini, y señalen las relaciones de su doctrina con la ideología de los regímenes dictatoriales en América Latina, especialmente con la doctrina de la seguridad nacional.**

Personales:

1. **Elabore un cuadro comparativo de la visión marxista y la cristiana sobre el hombre.**
2. **Realice un cuadro comparativo de las distintas concepciones sociopolíticas, indicando sus características en torno al puesto que confieren a la persona en la sociedad.**
3. **Redacte un pequeño ensayo sobre el tema: puesto y función de la persona humana dentro de la sociedad latinoamericana.**

BIBLIOGRAFIA

CELAM, II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Conclusiones.* Paulinas, Bogotá, 1969.

CONCILIO VATICANO II, *Documentos.* BAC, Madrid, 1968.

DUSSEL, Enrique, *Filosofía ética latinoamericana,* Edicol, Mexico, 1977.

Método para una filosofía de la liberación. *Sígueme, Salamanca, 1974.*

GIRARDI, Julio, *Marxismo y cristianismo.* Taurus, Madrid, 1968.

KRABBE, Birte, *Sistemas sociopolíticos.* Univ. Santo Tomás, Bogotá, 1979.

MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución.* Alianza, Madrid, 1970.

MOUNIER, Emmanuel, *El personalismo.* Eudeba, Buenos Aires, 1972.

MUSSOLINI, Benito, *La doctrina del fascismo.* Tercer Mundo, Bo-

gotá, 1968.

PALACIOS, Mario, *El populismo en Colombia.* Siracusa, Bogotá, 1971.

SACANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular.* Sígueme, Salamanca, 1976.

3.7 HACIA UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA DE LO SOCIOPOLITICO

3.7.1 Valores sociopolíticos y liberación

Se trata ahora de hacer un balance tanto de la situación latinoamericana como de las teorías sobre lo sociopolítico y ver qué elementos nos parecen válidos para un replanteamiento radical de dichos valores, que permitan un proyecto tal que responda a las necesidades y a las aspiraciones de nuestro pueblo.

Sintetizamos los cuatro pasos fundamentales que hemos esbozado: la situación de dependencia y la crisis general de valores tanto de la sociedad moderna como latinoamericana, el fundamento radical de lo sociopolítico en la concepción del individuo como ser estructuralmente relacional, las exigencias globales de los valores sociopolíticos como instancias normativas de la acción política, y las principales teorías y prácticas de dichos valores en Europa y Latinoamérica. Finalmente esbozaremos lo que supondría para nuestra situación un replanteamiento de dicha esfera de valores.

En primer lugar, nos referiremos al aspecto situacional del problema, a la perspectiva de la liberación dada la situación y el proceso de dependencia a que hemos estado sometidos durante siglos.

Esto nos indica que una concepción de los valores sociopolíticos no puede partir a priori ignorando la situación socioeconómica de nuestro continente. Aquí nos referimos a la formulación de cierto tipo de metafísica que postula un núcleo de valores que serían válidos en sí, en cualquier circunstancia y época. Nos referimos también a una consideración sectorial de lo sociopolítico que se enmarcaría sólo con el carácter de una aplicación práctica de un conjunto establecido de principios o que designaría sólo una actividad particular de unos cuantos individuos. En otros términos, no

nos parece que un método deductivo de la formulación de lo sociopolítico se adecúe a nuestra situación.

La afirmación, por lo tanto, de un núcleo de valores sociopolíticos debe partir del análisis mismo de la situación real en que vivimos y que, en términos científicos, se expresa a través de la teoría de la dependencia.

Este punto de referencia, que no es accidental, nos remite en la exigencia axiológica a la centralidad de la libertad, de la liberación como forma histórica y como ideal que debe juzgar y orientar las prácticas políticas concretas en nuestros países.

De ahí que lo sociopolítico no pueda considerarse como un apéndice o un sector puramente práctico dentro de la reflexión y la problemática general de los valores; antes por el contrario, se constituye en el marco global de referencia de todos los demás valores.

Esta primacía, esta jerarquización viene dada por el carácter y el fundamento mismo de lo sociopolítico. Al referirse a la estructura relacional del hombre y a su constitutivo central, la libertad no puede menos que ser la instancia central de todos los valores, que en último término se orientan a la plena realización del individuo.

Por otra parte, las características que hemos anotado para los valores sociopolíticos (globalidad, racionalidad, etc.) no pueden en las actuales circunstancias y estructuras realizarse; por lo cual se constituyen en instancias críticas que postulan una alternativa no sólo cultural sino estructural. Se trata, si se quiere ser fiel al dinamismo de dichos valores, de construir una sociedad y un hombre nuevos.

La libertad, por otra parte, engloba los caracteres de lo comunitario, la exigencia de justicia y la participación universal política, en cuanto se considera no sólo ni principalmente como una cualidad de autodeterminación sino

como el proyecto histórico a través del cual el hombre alcanza y realiza su esencia.

De este modo, el ideal de la libertad no es un postulado abstracto sino exigencia de la misma realidad y de la estructura del hombre, que se remiten a una formulación ideal como expresión de su deber ser histórico. Lo sociopolítico centralizado en la libertad viene a señalar entonces el futuro, el horizonte, el marco y el criterio último de verdad y de valor, de la acción política.

Estamos, pues, lejos de una consideración individualista, abstracta o idealista de lo sociopolítico o de su estrecha concepción utilitarista en la práctica común de los grupos tradicionales de poder. El ideal histórico y de humanidad que postula el ideal de libertad en nuestro continente debe ser el núcleo de lo sociopolítico en las teorías y los movimientos que pretenden solucionar radicalmente el problema de la explotación y la miseria.

De aquí que la tarea de una filosofía crítica en el marco de esta reflexión sea urgente e irremplazable: en contra de lo que muchos piensan, lo sociopolítico no es sólo competencia de los técnicos y los "políticos profesionales", sino el quehacer reflexivo y práctico de todos los individuos que en reales condiciones de hacerlo determinan con su participación la configuración y el desarrollo mismo de la sociedad en la que viven.

En función de dicho ideal y en su realización práctica, deben además juzgarse las teorías anteriormente expuestas; pues no se trata simplemente de ver diversos puntos de vista o de analizar la lógica interna de las argumentaciones, sino fundamentalmente de confrontarlas con la historia y con la práctica real del proceso sociopolítico latinoamericano. En función de este criterio deben asumirse aquellos elementos que se vean válidos desde el punto de vista de la consecución del ideal de la libertad.

De este modo el análisis científico y la reflexión filo-

sófica, sentados sobre la praxis, no se contraponen sino que se exigen y se interpenetran mutuamente; aún más, se exigen recíprocamente.

Finalmente debemos subrayar que la liberación en su nivel axiológico es, por lo tanto, la englobante, el horizonte de todos los demás valores y el criterio último de verdad y valor de la acción sociopolítica.

3.7.2 Valores sociopolíticos y compromiso

Otra dimensión de los valores sociopolíticos que debe incorporarse a su replanteamiento lo constituye hoy para nuestra realidad la dimensión del compromiso histórico, frente al proceso histórico del momento. Es urgente una concientización para que todos los individuos se den cuenta de la dimensión necesariamente política y social de su actividad.

La dimensión del compromiso rechaza de una forma total y categórica todo ideal de vida concebido en términos individualistas o privatizantes; nada más contrario al núcleo de valores sociopolíticos. Así como la visión individualista de la persona es solidaria de un sistema orgánico, de una visión del mundo, la visión del individuo como ser social es solidaria a su vez de otra visión del mundo, y esta visión es la que determina el compromiso.

El hombre es un ser básicamente relacional: relativo a la naturaleza (ser-en-el-mundo) y a la historia (ser-con-otros), reflejo a su vez de la organicidad y el carácter solidario de los fenómenos tanto naturales como sociales.

Lo que el hombre es corresponde a lo que debe ser su estructura comunitaria orientada en el sentido de construir una sociedad fraterna y justa: proyecto de hombre que se opone a la concepción egoísta y que es imposible de realizar mientras subsista la dependencia y la explotación

del hombre por el hombre. El compromiso personal se revela, por tanto, como un compromiso histórico, como actividad y compromiso político, como praxis liberadora.

En esta perspectiva, dentro del ideal cristiano no es pensable ni posible una realización de carácter individualista que excluya a los demás, en cuanto que la realización personal coincide con la realización de todos, con la salvación de toda la comunidad. Por ello, el compromiso personal es válido en la medida en que coincide con el proyecto histórico que pretende crear condiciones objetivas de amor y libertad. Compromiso personal que es en última instancia incorporación a la lucha que propugna por el ideal de libertad y, por lo tanto, de una sociedad radicalmente diferente.

Sería una contradicción, por lo demás, afirmar categóricamente la exigencia de la libertad si esta afirmación no se traduce en actitudes, en comportamientos y en una lucha que se oriente hacia la materialización de dicho ideal. El compromiso, por lo tanto, es la mediación, la exigencia práctica de los valores sociopolíticos, la medida de la autenticidad en la proclamación de un proyecto utópico.

Concientizar y capacitar políticamente a las masas no sólo es una tarea por motivos de organización y de eficacia, sino la puesta en práctica de la sociabilidad humana, que en todas y en cada una de sus manifestaciones conlleva necesariamente una dimensión política.

Un ejercicio real de lo político no es entonces un acto coyuntural (elecciones), sino la permanente actividad en función de la realización de un núcleo de valores que se deben materializar dentro de las formas y las posibilidades históricas.

Pero comprometerse significa en la perspectiva evangélica renacer y convertirse a los demás en una actitud de servicio: el tema y la tarea del hombre nuevo adquiren hoy una actualidad palpitante frente a las concepciones pobres y

egoístas de la vida y el descompromiso. Un hombre comprometido con las vicisitudes de su pueblo es un hombre nuevo en la medida que encarna el ideal de la libertad, de este modo la afirmación de los valores sociopolíticos adquiere no sólo un carácter histórico, sino también existencial: son enunciados sobre la historia y encarnaciones que dan sentido a la vida de los individuos.

El compromiso, por tanto, no solamente deriva de una toma de conciencia de la realidad, sino de la *opción* por la cual en función de ciertos valores se juzga que vale la pena vivir y morir.

En esta perspectiva, ¿qué teoría de los valores sociopolíticos nos ofrece un marco justificativo para un compromiso total que no sólo movilice a millones de individuos sino que les garantice que su sacrificio no es en vano? La solución, creemos, no es un asunto puramente teórico, sino también de carácter histórico, pues el criterio de verdad de una doctrina no sólo reside en su consistencia teórica interna, sino en la realización práctica de sus principales postulados.

El compromiso, finalmente, significa la ruptura práctica con un estilo de vida individualista y con una concepción del mundo que ilusoriamente piensa la vida en términos de un oasis, de un egoísmo compartido lejos de los conflictos de la sociedad. Quien proclama y afirma los valores sociopolíticos desde una perspectiva latinoamericana, habla y vive desde una situación de compromiso.

3.7.3 Valores sociopolíticos y personalización

Por último, la instancia personalista nos parece válida en un replanteamiento global de lo sociopolítico. Las relaciones entre individuo y sociedad han conocido tantas unilateralidades que resulta muy difícil, tanto teórica como prácticamente, hallar una solución adecuada al pro-

blema.

Frente a la afirmación del individuo, la ideología liberal antepuso el individuo a la sociedad y lo consideró desarraigado de sus nexos naturales y sociales a fin de colocarlo como entidad autónoma y absoluta. En otro contexto, pero dentro de la misma óptica de un sujeto enteramente libre, se coloca la visión del existencialismo.

La afirmación de los lazos naturales del individuo, su vinculación con las cosas naturales llevó a ciertas teorías materialistas a una consideración naturalista del individuo, considerado sólo como un fragmento más del cosmos, una cosa entre cosas. Tuvo el mérito de relievar el aspecto material de la subjetividad, pero descuidó la originalidad de la misma.

La afirmación de los valores espirituales, de la actividad de la conciencia y del pensamiento, y por tanto la originalidad y la distancia entre el hombre y las demás cosas, llevó al espiritualismo a una estrecha concepción del individuo concebido sólo y exclusivamente como un ser pensante, como el ser racional por excelencia de Aristóteles.

Las concepciones modernas enfatizan el carácter relacional del individuo; pero algunas destacan tanto lo colectivo, las masas, que el aspecto personalista queda absorbido, minimizado hasta el punto de que uno se pregunta de qué hombre se está hablando: las masas o los individuos en concreto. Se habla siempre del hombre, pero de un hombre puramente colectivo.

Desde una perspectiva latinoamericana, ¿cuál sería la línea de solución entre estos enfoques unilaterales?

Sin duda alguna uno de los primeros datos que se impone, a nivel del inmenso arsenal de aportaciones de las ciencias sociales y especialmente de la antropología, es el carácter relacional, situacional, enraizado de la existencia

humana con lo cual se da un golpe definitivo a las concepciones individualistas y abstractas del individuo. En este sentido, se cuestionan todas las filosofías que como punto de partida colocaban un yo absoluto punto originario del pensamiento y de la realidad.

A partir de la teoría de la evolución, se nos revelan los nexos orgánicos, naturales, consustanciales al hombre en cuanto culmen y orientación suprema de la trama del universo y de la vida. La misma realidad del pensamiento y de la conciencia hunde sus raíces en la materialidad de lo existente. Por lo cual, el vínculo del hombre con las cosas, con la materia, no es algo accidental o una envoltura engañosa o superficial, tal como lo había postulado por ejemplo la filosofía de Platón.

Además, el estudio y las investigaciones sociológicas, la economía y la historia nos revelan cada día mejor los aspectos estructurales de la existencia individual y social: son las relaciones sociales el marco real en donde se viven y se desarrollan las individualidades. El hombre fuera de la cultura y fuera de las estructuras sociales es una abstracción. Los vínculos, por tanto, del individuo con la sociedad son también consustanciales a su esencia, a su ser en el mundo.

Estos dos datos, la estructura del hombre como ser-en relación-con las cosas y como ser-en relación-con otros, se constituyen en el marco real de una concepción orgánica del individuo. La apertura a las cosas y a los otros se coloca, además, como el fundamento mismo de una posible relación y apertura del individuo frente a lo divino.

Cuando la filosofía habla, por tanto, de la naturaleza social del hombre, no hace más que generalizar y globalizar un dato que se nos impone desde la estructura misma de la realidad. No se trata de ninguna teoría filantrópica o un moralismo frente a la consideración de los problemas socia-

les; no se trata en efecto de contraponer sin más una visión egoísta frente a otra altruísta, sino de captar en su esencia misma el constitutivo profundo de la realidad. Los procesos naturales y los procesos históricos son la mejor prueba, la contraprueba empírica de los lazos, de las raíces profundas de la subjetividad. Sólo un tipo de filosofía especulativo y que se ha hecho al margen de las aportaciones de las ciencias puede todavía postular una concepción del individuo de carácter ahistórico y anatural.

Esto nos indica que en la situación latinoamericana los nexos del individuo con la historia y con la cultura, con sus orígenes antropológicos, son algo esencial en la comprensión del ser y el destino de nuestro continente. Y en este sentido los estudios de la estructura social de los indígenas nos destacan el aspecto comunitario de su ser social. Nada más irracional, por lo tanto, históricamente y nada que atente más contra la esencia misma del hombre, que una ideología y un estilo de vida individualista. Y sin embargo, la actual estructuración de nuestros pueblos obedece a dicha mentalidad.

Estas raíces, que son necesarias como punto de partida en la comprensión profunda y real del hombre y que nos evitan una serie de visiones falsas acerca del individuo, deben a su vez complementarse con la dimensión personalizante, humanista del individuo.

En primer lugar entendemos por humanismo una afirmación del carácter absoluto del hombre, la defensa de su dignidad y por tanto su no instrumentalización en el orden del ser, del valor y de la actividad. La personalización hace énfasis en la subjetividad de la existencia, así como las raíces del individuo enfatizan el aspecto objetivo de la misma. Entre las dos acentuaciones debe existir una relación dialéctica, si no queremos caer de nuevo en visiones unilaterales: el hombre es un ser que pertenece a la naturaleza, pero a la vez es un ser original y distinto a ella; el hombre

es el conjunto de sus relaciones sociales, pero no se reduce a ellas.

Sin duda que la orientación misma de la historia, la dinámica de los procesos sociales y aun las mismas ideologías cada día van haciendo más evidente el nexo orgánico del individuo con la sociedad; pero aquello que muchas veces se descuida es el aspecto personalista.

El descuido está dado, por una parte, por la afirmación categórica de las masas, del pueblo, frente a lo cual el individuo es un simple dato más, un número que sólo cuenta en función de la causa social. El peligro de que lo que en definitiva cuente sea lo institucional, el futuro, el paraíso del mañana y de que el sentido de la vida de los individuos por generaciones enteras esté únicamente en función del porvenir, hace que uno se pregunte si no estaremos sacrificando al individuo en nombre no ya de una ideología individualista sino de otra más sutil de careta social.

Por lo tanto, no basta con mirar el aspecto y el contenido social de una doctrina sin al mismo tiempo juzgar cuál es el puesto, la función que se le asigna a las personas en concreto. En este sentido las cuestiones fundamentales acerca de la vida, de la muerte, de la felicidad juegan un papel fundamental, pues en último término las luchas por la liberación no pueden justificarse si no es en función de una realización de todos y cada uno de los individuos. La misma reorganización social carecerá de significado si no está hecha precisamente en favor y en beneficio de los individuos. Tales son los aspectos centrales por los cuales debe vigilar y luchar una concepción no sólo social sino personalista de los valores sociopolíticos.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. Realicen una mesa redonda sobre la siguiente cuestión: ¿cómo resolver el problema entre adaptarse, subsistir y cambiar radicalmente la sociedad latinoamericana?
2. Organicen un debate sobre las siguientes proposiciones:
   - El mejor aporte del estudiantado al cambio social es su mismo estudio.
   - El mejor aporte del estudiantado al cambio social es el compromiso social con los trabajadores.
3. Elabore un discurso de grado sobre el siguiente tema: Los bachilleres y el compromiso político en Latinoamérica.
4. Consulten el libro de E. Mounier, El personalismo, e investiguen su concepción del compromiso, tratando de concretizarla en la situación latinoamericana.

Personales:

1. Caracterice los siguientes términos: Liberación, compromiso, opción.
2. Escriba un ensayo sobre el tema: El compromiso del estudiante frente a la realidad latinoamericana.
3. ¿Puede seguirse afirmando que el Ejército y la Iglesia son instituciones apolíticas? Elabore un breve comentario al respecto.
4. Relea el tema 2.9: "Nuevas formas de relación interpersonal", de este mismo libro, y haga las aplicaciones pertinentes al pensamiento del presente capítulo.

BIBLIOGRAFIA

CASSIRER, Ernest, *Antropología filosófica.* FCE, México, 1951.

DONCEL, J.F., *Antropología filosófica.* Lohlé, Buenos Aires, 1969.

HESSEN, Johannes, *Tratado de filosofía.* Sudamérica, Buenos Aires, 1970.

LUYPEN, W., *Fenomenología existencial.* Lohlé, Buenos Aires, 1971.

MARQUINEZ, Germán y otros. *El hombre latinoamericano y su mundo.* Nueva América, Bogotá, 1978.

MESSNER, J., *Etica social, política y económica.* Rialp, Madrid, 1967.

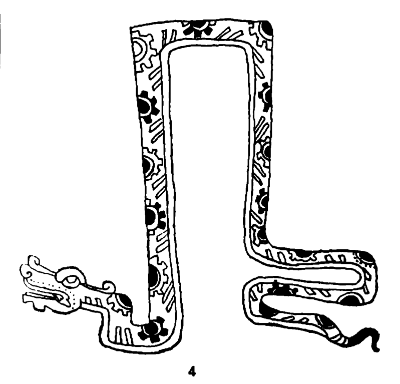
MIRANDA, José P., *Marx y la Biblia.* Sígueme, Salamanca, 1972.

MOUNIER, Emmanuel, *El personalismo.* Eudeba, Buenos Aires, 1972.

RUBIO ANGULO, Jaime. *Antropología filosófica.* Univ. Santo Tomás, Bogotá, 1976.

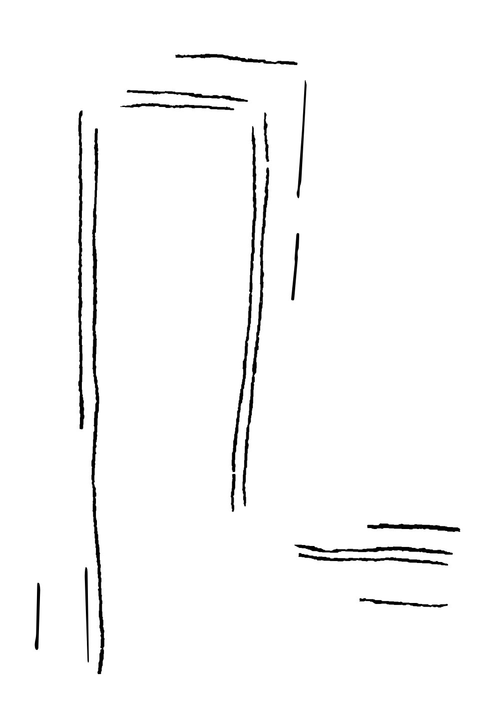
SCHELER, Marx, *El puesto del hombre en el cosmos.* Losada, Buenos Aires, 1970.

SHISHKIN, A.F., *Etica marxista.* Grijalbo, México, 1967.



4

VALORES RELIGIOSOS



GERMAN MARQUINEZ ARGOTE
TERESA HOUGHTON PEREZ



CONTENIDO

4.1. FE – RELIGION – RELIGIOSIDAD

En esta reflexión que nos hemos propuesto, acerca del hombre latinoamericano y sus valores, es hora ya de que nos ocupemos de la valoración religiosa. Y decimos "valoración" porque, tal como lo hemos visto en *El hombre latinoamericano y su mundo* (p. 136), estamos convencidos de que no existen valores en estado de sustancia, de cosas que se tienen. Al contrario, las valoraciones informan las opciones humanas, nuestras opciones, y existen como intencionalidad, como formas de aprehender el mundo, de captar su sentido y su relación.

En un pueblo, las valoraciones constituyen no sólo la explicación de su conducta y su estilo de vida, sino más profundamente, "el verdadero meollo de la vida de un grupo" (Cfr. Idem), su propio "ethos", o núcleo de valores en función de los cuales vivimos. Por esto vamos a referirnos a aquellas que de manera más expresa definen al pueblo latinoamericano, como portador de un núcleo de valores determinado, es decir, a las valoraciones de tipo religioso (Cfr. Idem, p. 348 ss).

A menudo oímos decir: "Este país del Sagrado Corazón" . . . "Colombia es un país religioso y católico" . . . "la gente todavía cree". O bien, se oyen expresiones como: "la religión ha perdido terreno" ... "lo religioso es un elemento más del folklor nacional". Preguntémonos algo: ¿Cuál es el sujeto de estos predicados? ¿Qué es lo que enjuiciamos cuando nos expresamos de este modo?

Un angustiado padre de familia, después de agotar los recursos de la medicina, visita un "medium" de José Gregorio y confía en que su hijo puede ser curado. Ahora bien, ¿de qué se trata en todo esto?, ¿de fe?, ¿de religión? ¿de catolicismo?, ¿de magia? Bien claro se ve que hemos de ponernos de acuerdo acerca de los contenidos fundamentales de esos conceptos que utilizamos. Por eso, vamos a dedicar

unas páginas iniciales a precisar en lo posible lo que entendemos por *fe*, por *religión* y por *religiosidad,* antes de hablar, en los capítulos siguientes, de la religiosidad popular propiamente dicha.

Cuando uno de nuestros campesinos al caer la tarde se quitaba el sombrero y se recogía para rezar el "Angelus", manifestaba una vivencia interior de sumisión o de súplica a un Ser Superior a quien se sentía unido. En otras palabras, mostraba externamente a través de un rito —y a esto lo llamamos *religiosidad*— una realidad interior: la atadura a "Otro" de quien se sabe uno dependiente —y a esta atadura la concebimos como *religión.*

Por otra parte, nuestro campesino, descansaba en este "Otro", lo aceptaba como sentido de su ser y de su vida, entraba en comunicación personal con El, creía en El, es decir, vivía una fe.

Es necesario, pues, distinguir estas tres realidades. En verdad no pueden considerarse aisladamente puesto que constituyen procesos interrelacionados. Hemos visto como, en la práctica, pierden su integración y por lo tanto su sentido original. Es posible que pensemos, por ejemplo, que la fe ha desaparecido, cuando solamente han cambiado las manifestaciones externas, los ritos, los símbolos, etc. Posiblemente nos sintamos inclinados a admirar como fe una manifestación pomposa y organizada de algo que solamente forma parte de un ritual, quizás no siempre informado por el dinamismo interno de la fe.

Puede suceder que en las relaciones entre dos personas, la expresión de su amistad pierda su contenido real, su dinamismo afectivo y queden solamente los ritos, los saludos, el hablar de las mismas cosas. De la misma manera puede subsistir una religiosidad vacía de fe y en la cual se ha puesto un paréntesis a la atadura ontológica, a la religión. Así vemos, por ejemplo, cómo la gente se santigua al co-

menzar un viaje, llena las iglesias el miércoles de Ceniza o bautiza a sus hijos, sin que por ello podamos decir que en todos estos casos estas opciones de valor religioso estén informadas por la fe como relación interpersonal con Dios.

4.1.1 Religión

Llamamos religión, en el sentido de religión natural, a la relación viva del hombre con algo sagrado. Esa relación se motiva, bien sea en la búsqueda de seguridad, o en el sentimiento de dependencia; bien en el miedo ante las fuerzas sobrenaturales o en la necesidad de adoración y acatamiento; bien en la necesidad de comunicación y comunión con lo divino.

En otras palabras, podemos entender la religión como la capacidad y necesidad que tenemos de aprehender el infinito con nombres diferentes y figuras cambiantes. Pero su objeto es siempre el mismo: el misterio, lo incomprensible, lo indefinible y sagrado, lo trascendente. Por la religión, nuestra vida está determinada por el sentimiento de un vínculo de unión entre nuestro espíritu y una fuerza misteriosa a la que le reconocemos el dominio del mundo y de sí mismo y con la cual queremos llegar a ser uno.

El elemento sagrado de la religión reviste formas muy diversas. De ahí que existan religiones como atadura a fuerzas impersonales, como ocurre en el budismo; a poderes sobrenaturales cosificados —el fetichismo— o zoologizados —algunas religiones aborígenes—, o bien las más evolucionadas presentan una relación con aquellos poderes personalizados, como ocurre en el cristianismo y el islamismo.

Confrontemos algunas expresiones que nos permiten precisar un poco más el significado del término religión. Entre otras, las siguientes: "No creo en la religión católica porque dice que el matrimonio es para toda la vida". "No creo en el cristianismo porque en el colegio me obligaron a ir a misa todos los días". "Los curas son unos interesados"...

etc. Estas expresiones nos indican claramente que se refie-
ren a aspectos parciales y, en general, no fundamentales de
a religión, pero que no la abarcan en su totalidad. Se refie-
ren a uno u otro de sus elementos constitutivos. ¿Cuáles
son, entonces, esos elementos que integran toda religión?

Podemos distinguirlos claramente, así como se distin-
guen sus manifestaciones. En efecto, toda religión está in-
teresada por:

1) Un sistema de convicciones o creencias que confor-
ma su credo, su dogma. Es el elemento teórico o *doctrinal.*
Por ello, un budista tiene la certeza de que su ser llegará a
a plenitud cuando tenga acceso al "nirvana".

2) Un conjunto de prácticas rituales, de concreción
de sus símbolos a través de los cuales vive y expresa lo que
cree. Es el elemento *cultual.* Así, un musulmán ora con
gestos determinados y en dirección a la Meca.

3) El elemento ético o la praxis comprometida y
expresada en normas de conducta que rige la vida en lo
comunitario, informa las vivencias y se expresa también co-
mo mística.

4) El elemento comunitario, un sistema de relaciones
sociales, interpersonales, puesto que la vivencia de los valo-
res religiosos va mucho más allá del marco individual y se
manifiesta necesariamente en instituciones.

Lo anterior explica por qué en más de una ocasión
nuestras críticas o nuestros elogios, que parecen dirigidos a
una religión determinada, tocan solamente uno u otro de
sus elementos y con frecuencia la deformación de él. Enten-
demos mejor ahora la superficialidad de expresiones tales
como: ser judío es no trabajar los sábados . . . ser católi-
co es no comer carne los viernes de cuaresma o ir a misa to-
dos los domingos, etc.

De la religión podríamos dar una definición algo más

funcional, esto es, que nos muestre más lo que ella hace que lo que ella es. Así por ejemplo, para P. Tillich es "lo que más profunda, más últimamente y de modo más extremo nos afecta". Pero no nos detenemos ahora a profundizar el tema, ya que por tratarse de uno de los valores más específicamente humanos, volveremos sobre él con detenimiento en capítulos posteriores.

Esta realidad, que acabamos de explicar, la religión, como toda relación humana, se manifiesta, vierte y encarna en múltiples formas, que varían con el individuo, el medio y la historia misma de la humanidad. Su estudio corresponde a la Historia de las religiones. La religión católica es una de ellas; para nosotros, la forma más perfecta de relación hombre-Dios, pero que a su vez puede ser vivida y comprendida de modos tan diferentes son los modos de existencia de los hombres que se sienten llamados a ella.

Respondamos un interrogante que nos ayuda a clarificar lo expuesto. ¿Eran o no mejores católicos nuestros abuelos que los jóvenes carismáticos de tal o cual parroquia? No se trata de más o de menos, de mejor o peor. Se trata de diferentes modos de encarnación de una misma religión.

4.1.2 Religiosidad

Llámase religiosidad a las expresiones sicológicas, culturales y preculturales de una religión en un determinado pueblo, en nuestro caso América Latina. Todos los gestos modelados, creencias y valoraciones que han sido asumidos por nosotros a diversos niveles, como expresiones espontáneas de una vivencia interior. Dicha vivencia interior o experiencia religiosa no puede confundirse con una manifestación folclórica, aunque para más de uno de los que la miran de fuera, lo sea.

La religiosidad es una constante humana y una cons-

tante de nuestro mundo latinoamericano. Vivimos y expresamos nuestras creencias de manera propia. Para hacer una lectura de esa religiosidad popular, es necesario acercarnos a las condiciones de vida y al núcleo ético del pueblo. Preguntarnos por ella es preguntarnos por una parte importante de nuestra cultura y ante todo por la manera propia de expresar, de decir, de cantar, de acallar o de gritar los valores religiosos.

Cada vez que nos detenemos a analizar un signo de reverencia ante una imagen sagrada, una solemne procesión de Semana Santa, un gesto de adoración, una genuflexión mal hecha o las manos juntas de un pequeño que se arrodilla junto a su cama, buscando en esos gestos su contenido de vivencia de la relación con lo sagrado, estamos refiriéndonos a la religiosidad y su sentido.

En Latinoamérica, la religiosidad constituye un fenómeno de capital importancia, no sólo como constante universal sino, fundamentalmente, por las características que la hacen peculiar. De ahí que más adelante volvamos detenidamente sobre ella.

4.1.3 Fe

¿Qué entendemos por fe? Cuántas respuestas a esta pregunta y cuántos matices en ellas. "Fe es creer lo que no se ve . . . , confesar un credo . . ., adherirse a una fórmula dogmática . . ., estar seguro dealguien". . . "Fe, decía uno de nuestros alumnos, es eso que Dios nos da para creer en los curas". De una cosa estamos seguros: la fe aparece como un elemento imprescindible en la vida humana, aunque a primera vista no lo sea. El hombre, aun este hombre del siglo XX, cuya vida está gobernada por las certezas empiristas de las computadoras y de las estadísticas, es un hombre que continúa vivo porque aún cree.

Creo, por ejemplo, que el café que me sirven en la

cafetería no está envenenado y lo tomo sin hacer el análisis químico de sus ingredientes; creo que terminaré este trabajo que me he propuesto . . . Creo cosas más difíciles aún, como por ejemplo que amaneceré con vida mañana. Todo ello porque la fe es el modo más corriente de conocer y de comunicarse entre los hombres, de conocer lo más profundo de ellos, su vida interior, cuando aflora en la palabra de fe que es el amor. De aquí que la fe entendida como la seguridad y confianza que tenemos en nosostros mismos, en los demás, en la vida, represente un elemento básico entre los humanos. Porque creemos nos enfrentamos a la vida, al futuro incierto, a las pequeñas y grandes empresas.

Cuando la fe humana se quiebra, la sociedad se rompe en su raíz, porque queda roto el proyecto de vida que se tiene en común y que fundamenta la sociedad. La fe es necesaria para unir a los hombres en el presente, en los diversos espacios donde nos congregamos y para encadenar desde dentro del espíritu unas generaciones a otras. Sin fe no somos humanidad.

La fe, pues, arranca de nuestra misma estructura de seres dinámicos y relacionales. Creemos ante todo en nosotros mismos y por ello vivimos, es decir, nuestros días comprenden mucho más que actividades: proyectos de realización, metas por las cuales nos apasionamos porque tenemos fe en que las alcanzaremos. Y porque somos capaces de creer-nos, podemos creer en otros.

El acto de fe entre dos personas supone alguien que habla y alguien que cree. Parte de nuestro mundo interior se revela a otro y en ese sentido nos revelamos nosotros. La razón de abrir ese mundo interior para hacer donación de él, muestra que creemos y esta revelación nace de nuestra libertad. Se trata entonces de un encuentro de dos libertades y de un acto de amistad que ha hecho común una verdad, una vivencia, una experiencia, etc. Desde la libertad y el amor de quien revela, se hace una llamada a la libertad

y el amor para que juntos recreen la verdad que se ofrecen mutuamente.

Por esto podemos decir que junto a las palabras y en un cierto sentido por ellas mismas, aceptamos la persona y no sólo lo que ella nos dice. Creemos más en las personas que en sus afirmaciones o raciocinios. O mejor, creemos lo que otro dice porque creemos en él.

Pasemos de la fe, concebida como requisito insustituíble en la vida de los hombres, a mirar su relación con esas dos realidades que hemos analizado en este capítulo, o sea a la relación de la fe con la religión y la religiosidad.

En el plano religioso, el punto de partida de la fe es el descubrimiento que hacemos de que nuestro ser es una relación interpersonal. Cuando descubrimos las exigencias de esa relación, nos planteamos problemas, hacemos hipótesis, y la fe, en nuestro caso la fe cristiana, aparece como la respuesta integral al cuestionamiento que nos hacemos sobre el sentido total de la existencia.

Se trata, entonces, de un proceso, más que de un acto. De una realidad más que de un sentimiento, así como el amor no es solamente un sentimiento sino una realidad concreta creada por las dos personas que se aman.

Como hombres y mujeres vivimos preguntándonos cuestiones que no pueden ser respondidas dentro de las posibilidades que nos brinda el espacio y el tiempo. A cada paso descartamos respuestas, hasta que llegamos a ver que nuestra realización no está, en sentido pleno, en otros sino en Otro. Por ello, la fe comienza cuando el hombre comprende que no es autosuficiente, cuando descubre existencialmente su limitación ontológica.

4.1.3.1 Fe y opción

¿En qué ámbito se mueve el hombre cuando cree? No

por supuesto en el nivel de la ciencia. Yo no someto a nadie a una prueba de laboratorio para creer que lo que me dice es válido para mí. Tampoco en el plano de las opiniones porque si le creo no temo equivocarme. Mi fe humana se da en el ámbito de la opción, es decir de la decisión y por tanto en la aceptación.

El Concilio Vaticano I definió la fe teologal como una "opción razonable" —obsequium rationale—, es decir, una decisión analítica y madura, una opción por la cual yo no sacrifico nada razonable ya que no se trata de un suicidio mental o un acto de masoquismo intelectual.

Hemos dicho razonable, pero aclaremos que no se trata de algo demostrable o evidente. Existen razones para optar por la fe, pero no existen argumentos que la demuestren. Si existieran, sólo los estúpidos no creerían. No existen argumentos porque no se trata, como lo explicamos al hablar de la fe entre dos personas, de creer solamente en las palabras o en las verdades sino de creer en alguien. Porque creo en alguien, creo lo que dice y acepto sus exigencias.

¿Cómo llegamos a optar por algo? ¿Cómo llega un enamorado a decir: te quiero . . . opto por tí? Las opciones son el resultado de la evaluación de una experiencia que converge hacia una serie de valores que motivan la opción. Creo en alguien porque al evaluar mi experiencia con él, veo que converge en una serie de valores que fundamentan mi decisión. Yo puedo esgrimir argumentos que racionalmente explican el hecho de que me haya enamorado, pero en último término no son los argumentos los que pesan sino mi decisión.

4.1.3.2 Fe y sentido

La fe no dice relación a puntos de apoyo objetivos y por tanto no se refiere a las explicaciones sino a la pro-

blemática del sentido. Representa un proceso dinámico y proyectivo en el cual no se trata tanto de los fines específicos de las acciones sino de la realización, a través de ellas, de un proyecto de vida.

Tener fe no significa hacer cosas o hacerlas así o asá, sino darle sentido a lo que se hace. El valor que da la fe a las acciones no se explica, se vive. Se trata de algo vital, de la búsqueda de sentido y no de un problema racional o silogístico. Creemos con razones pero no por razones. Como dice Pascal, "el corazón tiene razones que la razón no comprende".

La fe es un acto existencial que abarca a todo el hombre, y por tanto se constituye en el fundamento de todos los valores de la vida. En este ámbito, la fe cristiana, por ejemplo, quiere decir una respuesta a una palabra de Dios, dicha desde el hombre –la Biblia y la Historia son esa palabra– que moviliza desde la profundidad de la persona todas las energías humanas. Por ello se provoca la aceptación del proyecto de vida desde Dios, como radicalización de la persona.

Si la fe humana es diálogo, también la fe divina se entiende como una llamada de Dios, una oferta de participación en el ser, por tanto real, en la vida de Otro. Pero no hay diálogo sin libertad de escucha y de respuesta. Por eso la opción ha de ser libre, también para la fe religiosa. Lo contrario sería alienación, algo que se impone anulando la libertad y por lo mismo la opción.

4.1.4 Conclusión

Esta es la fe. Realidad paradójica y tensionante como la misma existencia humana. De inmediato se nos ocurre la siguiente pregunta ¿Es ésta la fe del hombre latinoamericano? ¿Vivimos nosotros una opción libre y creadora de nuestro proyecto de realización histórica? ¿Nuestra vivencia religiosa se basa en la libre aceptación de una fe dinámica que

impulsa nuestro desarrollo?

Continuemos los cuestionamientos: ¿Los símbolos, ritos, signos, son para nosotros, para nuestro pueblo, rampas de despegue para la aproximación a lo profundo de la religión? ¿O más bien nos hemos acomodado en ellos y por eso existen el escándalo y el desconcierto cuando pierden su significado?

En el momento actual de nuestro continente, se está llevando a cabo en cada uno de nuestros países una creciente toma de conciencia hacia la necesidad de una identidad y por tanto de un lenguaje y unos símbolos que expresen de verdad nuestras valoraciones originales. Por tanto, es necesario que nuestra religiosidad sea de veras propia no solamente como mediación hacia el mundo y hacia otros hombres sino, sobre todo, como expresión real de una relación viva del hombre con los demás y con lo sagrado, como el rostro de una verdadera fe.

El interrogante quedará siempre abierto para nosotros: ¿Mostramos una fe o la vivimos? Si la mostramos, ¿cuáles son su significado e implicaciones a nivel personal y social? Si la vivimos, ¿cómo la entendemos y cuáles son sus proyecciones en las personas y en la sociedad?

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Organícense en grupos para realizar el siguiente ejercicio, cuyo objetivo consiste en aclarar y enriquecer la comprensión de los contenidos sobre fe, religión y religiosidad. Pasos:**

   a. **Cada integrante del grupo diagrama en tres papeletas diferentes un signo que exprese lo que entendió por** fe, religión y religiosidad. **Las papeletas no llevan**

nombre ni título ninguno.

b. Se recogen las papeletas, barajarlas y repartir de nuevo tres a cada uno para que identifique los signos como relativos a la fe, la religión y la religiosidad.

c. Se pone en común el resultado de este segundo paso de modo que cada uno confirme o corrija la interpretación que los demás han hecho de sus diagramas y explique el sentido que tienen.

2. Organicen una mesa redonda para comunicar y discutir las respuestas al punto 3 de las actividades personales.

Personales:

1. Reflexione y consulte: ¿Cuál es el punto de partida de la fe, a nivel antropológico?

2. Precise un dato o ejemplo de cada uno de los elementos que integran toda religión: doctrina - culto - ética - institucionalización, en la Religión que usted profesa o conoce más de cerca.

3. Después de una seria reflexión, plantéese y responda por escrito cada una de las preguntas sugeridas en las Conclusiones del presente capítulo.

4.2. CULTURA POPULAR

Cuando asistimos a una clase o escuchamos una conferencia y en ellas alguien nos habla, por ejemplo, de los problemas físicos del habitat, inmediatamente situamos esta realidad en otro contexto más amplio: la Demografía. A la vez, localizamos ésta en un nivel determinado: las Ciencias Sociales. Analógicamente, sucede con los conceptos de religiosidad y cultura. Por ello nos ocuparemos en ubicar la primera en el contexto de la segunda y viceversa.

Debemos considerar la religiosidad en el contexto de la cultura ya que aquélla no aparece como un fenómeno aislado, sino que se dan ambas con nexos recíprocos. La religiosidad constituye uno de los pilares de la cultura y por tanto no puede ser entendida sino en el orden del sentido de la misma (Cf. "El sentido de nuestra cultura" en *El hombre latinoamericano y su mundo,* p. 67 ss.) Aún más, si vamos a hablar de un tipo especial de religiosidad, la vivida por el pueblo, debemos situarla más concretamente dentro de la cultura popular y precisar por lo mismo lo que entendemos por "pueblo". Seguiremos este orden en el presente capítulo.

Podemos delimitar la cultura como una manera específica de ver el mundo y la historia y crear relaciones en medio de ellos. Conlleva por consiguiente una serie de actitudes de vida y de opciones fundadas en un sistema de valores. Ella representa el ámbito en el cual la fe y la praxis se hacen reales y que en nuestro caso latinoamericano está enmarcada dentro de la religión cristiana. Por la corporalidad de toda realidad humana, no existe –ni en el orden antropológico, ni en el teológico– ninguna fe que no se cumpla en una cultura, mediación necesaria de toda valoración humana y, por tanto, también de la fe.

Ninguno de nosotros puede creer o adorar, ni siquiera amar o pensar, si no es a través de las mediaciones

:ulturales propias de nuestro pueblo. Un gesto de acogida, ›or ejemplo, será diferente en un francés o en un colombia-ıo. Más allá de lo corporal, esa diferencia lleva implícita ına concepción diferente y peculiar de lo que son y cómo e expresan las relaciones entre las personas. Por esto la cul-ura ha sido definida también como la totalidad de las me-liaciones que en el plano corporal significan las transforma-iones que hacemos de lo que es "cosmos", esto es, uni-erso callado, para convertirlo en "mundo" o universo hu-nanizado. Se trata de algo tan esencial al hombre como su ıistoricidad, ya que nuestro mundo es radicalmente un sis-ema concreto de significaciones.

ⅰ.2.1 ¿Por qué "popular"?

Decir cultura popular suena un poco a pleonasmo, :omo si dijéramos círculo redondo. En realidad el sujeto ›ropio de la cultura es el pueblo. Ella no tiene verdade-o sentido porque los individuos la creen o porque exis-an obras que la objetiven, sino porque el grupo, la comu-ıidad, la absorbe en cuanto ve en esas creaciones una ignificación que le es propia. La cultura literaria latinoa-nericana no ha sido creada por García Márquez o Tomás Carrasquilla, sino por el pueblo latinoamericano que ins-›iró las obras y vive en ellas su modo peculiar de ver el nundo, de ver los demás hombres, las instituciones, etc. Al :omprar "Cien años de soledad" siente que esta visión se ıa cristalizado en la novela. En ese símbolo local, el pueblo ecobra su modo específico de ser humano.

De igual manera, hablar de cultura popular es hablar le algo, de un objeto llamado tal, que calificamos con un ıdjetivo situándolo en un nivel determinado. Es como mar-:ar una distancia entre nosotros y ella, verla por fuera. Por :llo, antes que estudiarla es necesario vivirla, encontrar-a, salvar la distancia entre nuestro quehacer consciente, ıuestras conceptualizaciones y la vida cotidiana donde se

decide la cultura de un pueblo.

En efecto, toda cultura tiene carácter de universalidad. Para quienes la viven, cumple precisamente la función de dar validez universal a sus símbolos y permitir así la comunicación. El rito de iniciación de un tayrona, por ejemplo, se hacía en un sentido universal, aun cuando contradiga nuestras costumbres. Si lo miramos desde fuera y lo localizamos, se empobrece.

¿Qué hacer entonces, si no podemos referirnos a la cultura popular como un sector de la cultura en general, ni tampoco ignorarla? Es cuestión de óptica, más que de geometría. Tal como si, en un paisaje de amplios horizontes, nos detuviéramos en un punto, en una realidad, sin dejar de contemplar todo el paisaje porque en cierto sentido éste le da plenitud de significado a esa realidad, y ésta a su vez sintetiza ella misma todo el paisaje.

Desde otro punto de vista, el mismo paisaje no es lo que es, si permanecemos ante él únicamente como sus espectadores, sin entrar en él, sin vivirlo, sin "hacerlo paisaje". Nadie podría decirnos en qué momento percibimos el río, o la luna, o el cielo, ni hasta dónde llega nuestra percepción de la paz que nos inspira, porque nuestras vivencias son, tanto de las diferencias que hay en él, como de su totalidad. Así también, si tratamos de percibir la cultura en la vida, o determinar cuándo es popular o no, no se puede precisar dónde comienza o termina. Tampoco sabríamos decir dónde empieza o termina la erótica o la política o la religiosidad, en una cultura. De hecho, en un concepto, en un mito, en una herramienta existe de alguna manera toda la cultura.

A nivel de valores —y la religiosidad es expresión de ellos— sucede lo mismo. Yo opto, por ejemplo, por negarme a aceptar el aborto, y en ello va comprometida no sólo la convicción de que la vida de los seres humanos no

me pertenece, sino el mismo concepto de persona humana... la jerarquización de los valores sociales e inclusive mi conocimiento científico relacionado con el aspecto biológico de los seres humanos.

Dejamos claro que al referirnos a la cultura popular lo hacemos desde una antropología cultural, es decir, tanto desde su condición de realidad integral, como con la intención de buscar una palabra original: la palabra del pueblo. Estamos convencidos de que lo nuevo que tenemos que decir está en lo popular y en lo aborigen y buscar esos campos no implica buscar algo distinto a uno mismo, algo superado o arcaico. Se trata de algo que es una cara importante de uno mismo y que a su vez podría generar algo nuevo. En consecuencia, preguntar por lo popular es preguntar por lo propio.

4.2.2 ¿Somos un pueblo con cultura?

Ningún pueblo puede dejar de tener cultura ya que de todas maneras posee una comprensión determinada del mundo, tal como lo venimos repitiendo. Esa comprensión fundamenta los valores y símbolos del grupo y a su vez informa de teleología o finalidad de sus aptitudes y comportamiento ante las personas y las cosas.

De la misma forma, ningún pueblo puede tener una cultura que no sea la suya. Algo muy distinto es saber si se trata o no de una cultura original.

Hay naciones que poseen una totalidad cultural con sentido. Otras, la tienen en perfecta coherencia con su pasado y constituyen con otras una cultura original. Pero las hay también sin unidad de lengua ni unidad étnica o religiosa; con múltiples apropiaciones que sin embargo, no han logrado ubicar dentro de su misma identidad: naciones con culturas dependientes.

Y nosotros, ¿en qué posición nos encontramos? Como naciones tenemos una historia semejante desde hace siglo y medio, con estilos de vida diferentes, es cierto, pero cuya diferencia no constituye una pluralidad de culturas. Podríamos decir que nos hallamos a mitad de camino. Nuestras culturas nacionales sólo son núcleos con personalidad, dentro de un horizonte que posee, en cuanto un todo, cierta consistencia como cultura propiamente dicha. Por ello, nuestras culturas son partes constitutivas de una que va buscando su autonomía.

Es importante tener esto presente para no confundirnos llamando, por ejemplo, "colombiano" a lo que en sí pertenece a todo lo que llamamos América. Mientras mejor conciencia tengamos de nuestra pertenencia a una cultura latinoamericana, mejor ubicado quedará lo que nos distingue como pueblo de un determinado país.

Hemos utilizado la palabra "pueblo" y es posible que haya necesidad de precisar un tanto su significado. Veámoslo.

4.2.3 El concepto "pueblo"

Con este concepto nos sucede un poco como con las nociones de espacio y tiempo. Sabemos que se trata de realidades muy claras que están presentes en todo lo cotidiano; pero su conceptualización resulta siempre confusa.

"Estamos en la hora de los pueblos", decía Juan Domingo Perón y lo mismo repiten, un tanto distorsionadamente, nuestros políticos en sus discursos. Indiscutiblemente, tal expresión: "hora de los pueblos" nos sitúa en el contexto de las naciones dependientes. Es la hora de la inconformidad y de la rebelión; también de la síntesis y la construcción. Por ello, hemos de entenderla desde nosotros mismos, ubicándola en nuestra propia realidad y trascendiendo en su comprensión los modelos extraños a ella misma.

En realidad, el concepto "pueblo" se nos presenta como algo muy útil para pensar nuestra existencia histórica omo una realidad en situación de dependencia y proceso le liberación. Con él, negamos dos modos de mirar a los tros, que pertenecen al enfoque propio de la totalidad cerada y dominadora: mirarlos como individuos o como clae.

El individuo es un yo total que emerge resistiendo a os otros y en lucha con ellos. La clase, un todo social esructurado como diferenciación económica. Ambos se defien desde un externo, desde un límite que los particulariza; l individuo desde sí mismo y la clase desde su puesto en lo ocial. Lo que no es ellos, debe ser absorbido e incluído en u propio proyecto.

Cuando yo me siento individuo —diferente de si me iento persona— mi esfuerzo tiende a incluir a los demás en ni propio deseo. Cuando me siento clase mi singularidad no uenta, se disuelve en una relación de neutralidad. En los los casos, el mundo es solamente el teatro de operaiones conflictivas donde nos enfrentamos a los demás, sin articipación ni trascendencia, en un juego que destruye lo ue es humano y su destino mismo.

Frente a estos dos conceptos aparece "el pueblo" como posibilidad de mirar al hombre de un modo diferene y de comprender desde otro ángulo las relaciones de los ombres entre sí y su relación con el mundo.El pueblo es quel agrupamiento de voluntades individuales que trasendiendo su individualidad y su clase recogen una ancestral nemoria común y el anhelo de un destino también común. 'or ello, más que una categoría socio-económica, se trata nte todo de un concepto *histórico.*

La conciencia de una común vocación histórica es arte integrante de la esencia de un pueblo. Sólo cuando un rupo humano "entra en el reino de la historia", cuando

"hace" su propia historia y es co-sujeto de la historia universal, se le considera como pueblo. Sólo en las variantes de la historia, es y se comprende a sí mismo, porque es allí donde va tomando conciencia de sí, de su ser llamado, de su proyecto. Por lo mismo no puede ser definido únicamente como masa, o clase, o tribu; ni como sociedad o únicamente comunidad.

Nuestro pueblo latinoamericano, pues, se determina a partir de la historia que todos contribuímos a crear y a "recrear". No existe Latinoamérica en abstracto. Nuestra memoria y destino comunes son notas esenciales que nos constituyen como pueblo.

Ahora bien, podemos preguntarnos: ¿Quiere decir esto que el pueblo es en sí mismo armonía y coherencia establecidas? Desde luego que no. La historia no se "traza", no es una línea recta ni un horizonte de serenidad. La historia se hace, como una vía quebrada que va perfilándose en las diferencias y los conflictos. Tener memoria y destino comunes no implica para todos estar en el mismo nivel de conciencia y de praxis comprometida respecto de esa historia y del proyecto común. Esto explica que se den otros proyectos que quieren para sí la totalidad cerrada: esa unidad histórica cargada de conflictos y perplejidades es la que hace posible que se produzcan diferenciaciones extremas como las del individuo y la clase.

El pueblo se conforma en el conflicto y a la vez en la búsqueda de unidad. Esta dialéctica se vive en todos los lugares o ámbitos: política, economía, cultura, etc. Así entendemos mejor cómo no es posible pensar lo religioso y sus manifestaciones sino desde la realidad del pueblo. De modo que América Latina es el "desde donde" de nuestras reflexiones.

¿En qué sentido el pueblo latinoamericano es el lugar de nuestras observaciones acerca de la religiosidad? De

ninguna manera lo tomamos en sentido clasista. Es verdad que en el lenguaje común, cuando hablamos de él, nos referimos a los grupos más significativos de una totalidad y si tuviéramos que darles un nombre propio, pensaríamos en la clase media, pero únicamente en cuanto esos grupos son el signo y expresión de las aspiraciones más generales del pueblo como totalidad histórica. Ellos conservan más fácilmente la memoria histórica de ese sujeto colectivo y condensan sus valores culturales y por tanto las formas originales de su religiosidad.

Decíamos que se trata de una categoría histórica. Se define por la misma historia. En esto reside la dificultad cuando tratamos de expresar quiénes somos como pueblo, porque la historia es indefinible universalmente. Al contrario, su definición se hace a partir de situaciones concretas. Por ello, cada pueblo tiene su propia definición. No estudiamos historia pura; analizamos la historia del pueblo griego o español o latinoamericano.

¿Quiénes somos como latinoamericanos? ¿Cuál es la situación desde la cual se define nuestra historia? Esta pregunta nos ha cuestionado desde el comienzo (Cfr. *El hombre latinoamericano y su mundo,* p. 212 ss.).

En nuestra partida de nacimiento —anota Mario Casalla— está consignada una ruptura con nuestro propio destino y un menoscabo de nuestra humanidad, que se han dado simultáneamente con la conciencia y la praxis de resistencia a las opresiones. Según esto, por la dialéctica dependencia-liberación, somos, como pueblo, el oprimido que busca la liberación, el otro del sistema, su alteridad. Toda la historia de América o de Colombia, que en nuestros años de estudio hemos aprendido, debe ser releída en este sentido.

Veamos algunos ejemplos: pueblo latinoamericano era el indígena que sucumbió primero a la dominación pero a la vez se resistió siempre a ella: Tupac Amaru, la Gaitana,

entre otros, nos hablan de ello. Y pueblo, también, el criollo que se vendió en muchos casos, pero que en otros se rebeló en los campos de Boyacá, Junín, el Pantano de Vargas, etc. En nuestra historia el pueblo ha sido algunas veces aliado de los dominadores y otras, víctima de ellos, porque en su totalidad vive la dialéctica de que estamos hablando. En él se sintetiza la vocación de una comunidad; toda la conflictividad liberadora de una sociedad en un momento dado.

En resumen, estamos ante una realidad abierta. Esta realidad no se identifica con el sistema, ni únicamente con los violentos o los inconformes, o solamente con los campesinos o los estudiantes, porque no se reduce a un sector social privilegiado o combatido. Entre nosotros, el pueblo es la mirada atenta que testifica con su propia existencia la injusticia de la totalidad.

Clarifiquemos enseguida cuanto se opone al término pueblo en el sentido en que lo venimos tratando. No sólo el individuo o la clase, sino también la élite o minoría que, emergiendo de él y traicionándolo, interpreta el pasado y el destino de la comunidad de acuerdo con sus intereses particulares. Por ejemplo, los criollos que volteando la página de la historia, la leyeron en el mismo sentido: se identificaron con el dominador para defender sus "libertades".

En el mismo lugar se encuentran las élites extranjerizantes. Es decir, esos grupos que van buscando simplemente un "habitat" y carecen de densidad y perfil propio, cuya identidad consiste en "ser como" para "vivir como" se vive allí donde van llegando. Por lo mismo, siempre son detectados y no aceptados por el pueblo. Sencillamente porque su inquietud se centra en transportar modelos foráneos sin ni siquiera adaptarlos ni aclimatarlos.

Finalmente, siempre que hablamos de pueblo nos referimos también a su connotación cultural, ya que se trata de la creación, defensa y liberación de un ethos cultural, de un

estilo de vida propio de una comunidad, es decir, su modo determinado de habitar el mundo. Esto abarca todos los niveles y manifestaciones de la cultura. En otras palabras, se trata de un concepto- símbolo, por la riqueza que evoca y la ambigüedad de su significación.

A este pueblo, cuyo concepto hemos tratado de precisar, queremos acercarnos ahora para conocer los valores que lo fundan y concretamente, en esta parte, los valores de tipo religioso, partiendo de las raíces de esa religiosidad. Este es el tema del siguiente capítulo.

ACTIVIDADES SUGERIDAS
(En grupo o en forma personal)

1. Elabore una cartelera que exprese las relaciones siguientes:

a) cultura y religiosidad
b) pueblo, clase e individuo
c) cultura y pueblo.

2. Teniendo en cuenta que el concepto "pueblo" es un concepto–símbolo, precise qué realidades encubre y descubre, evoca o significa, para cada uno. Confronte lo anterior, a nivel grupal.

3. Señale varias manifestaciones de la vida social, familiar, política, institucional, etc., y analice si se pueden llamar "cultura" y en qué aspecto se pueden llamar "cultura popular".

4. Distinga y enjuicie las diferentes connotaciones del concepto pueblo en cada una de las siguientes circunstancias:

a) la campaña de un político
b) el sermón de un sacerdote en el púlpito de las iglesias

c) las arengas de un líder sindical con motivo de una huelga
d) la letra de muchas canciones de música colombiana (Pueblito viejo, etc.).

5. Como latinoamericano, ¿cuáles son las características o cualidades que usted siente —no decimos sabe— como propias de la cultura popular?

4.3 RAICES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Hablar de la religiosidad de un pueblo no es algo fácil o simple. Significa mucho más que coleccionar expresiones, ritos, devociones, leyendas, etc. Se trata de buscar en ellos cuál es el sentido de la vida y de la muerte, el concepto de hombre y de Dios que dichas expresiones religiosas manifiestan y en los cuales ellas se fundamentan.

Efectivamente, se trata en nuestro caso de preguntarnos por la vigencia cultural de una "sabiduría" cristiana, o por la ausencia de ella en las formas de vida populares. Es, por tanto, una tarea de interpretación de la historia y del ethos cultural que se fue formando a través de ella. Como si nos preguntáramos, por ejemplo, hasta qué punto el hecho de que una multitud llene las plazas públicas durante una manifestación política, está fundamentado en una convicción acerca del valor de la democracia o más bien en la necesidad de imitación y de masificación...; en la curiosidad, o en la expectativa ante las palabras que de algún modo expresan las necesidades y las "utopías" de ese pueblo.

¿Qué camino debemos seguir en esta tarea de cuestionamiento e interpretación? No existe otro que el camino de la misma realidad: nuestra realidad religiosa es mestiza y sus raíces arrancan de la religiosidad nativa y de la hispánica que se encontraron, mezclaron y chocaron dando como resultado el hoy de nuestra religiosidad popular.

4.3.1 Religiosidad mestiza

El núcleo de valores que nos identifica como pueblo es fruto del mestizaje cultural, como lo hemos anotado en tantas ocasiones. Por tanto, para aproximarnos a la religiosidad del pueblo es preciso situarnos en sus raíces o componentes, considerándola como la religiosidad de un pueblo mestizo. Debemos detenernos, por tanto, en los valores re-

ligiosos del indígena y del conquistador.

Tal como lo afirma Enrique Dussel en su *Historia de la Iglesia en América Latina,* el estudio de nuestros valores debe comenzar por el análisis de la conciencia primitiva y su estructura mítica amerindia, en cuyos ritos y leyendas se encuentran los contenidos intencionales y las valoraciones originales que buscamos. En realidad las demás objetivaciones —la Filosofía, por ejemplo— son sólo conceptualización de esas estructuras axiológicas y teológicas, aceptadas y vividas por el grupo.

De otra parte, hemos de asomarnos al mundo de valores del conquistador hispano, quien de una manera u otra fue portador del Evangelio, tal como él lo entendía y vivía. Así podemos pasar luego a considerar el choque del mundo de valores amerindios e hispánico, no tanto en el proceso de la conquista como tal, sino vista ésta en cuanto evangelización.

De lo anterior nos resulta un doble análisis. ¿Por qué no limitarnos a inducir, a partir de una fenomenología del hoy latinoamericano, los valores que buscamos? Porque, aunque en el proceso de conquista—evangelización predominaron los valores semito—cristianos del hispano, con sus modalidades de mesianismo medieval y renacentista, los mitos y valores amerindios sobreviven en la conciencia popular, como nos lo demuestran las múltiples formas de sincretismo de nuestra religiosidad.

En el caminar cambiante de la humanidad, hemos asistido al paso de una sociedad de "cristiandad", en la cual los valores eran semejantes para todos, a una sociedad profana y pluralista. Sin embargo, los contenidos del núcleo ético—mítico, aunque secularizados, permanecen idénticos, excepto para las minorías económica o intelectualmente poderosas. Así, subsisten las mismas concepciones de hombre, de historia, de cosmos, la misma percepción de

lo trascendente, la conciencia de libertad, etc.

Es preciso, por tanto, analizar esos contenidos ancestrales, su esencia y su permanencia en las objetivaciones de todo tipo, para nuestro estudio, en las expresiones populares de religiosidad. Debemos saber en qué niveles nuestra cultura es dependiente histórica y estructuralmente y en qué niveles está lo que nos es propio.

4.3.2 Religiosidad indígena

Las actuales expresiones religiosas de nuestro pueblo latinoamericano, no son fruto únicamente de la evangelización, ni tampoco producto exclusivo de nuestra original estructura de valores. ¿Cuál es entonces su fundamentación?

La evangelización se llevó a cabo en un contexto de relaciones de conflicto a causa de la dominación. La civilización hispánica aniquiló las civilizaciones amerindias, su organización política y social, destruyendo grupos étnicos y sus instituciones. El hispano aportó el cristianismo, americanizándolo y los indígenas se hicieron y se hacen hoy, catecúmenos. Sin embargo, la aculturación no fue unilateral. El indígena dejó elementos de su cultura religiosa como componentes del patrimonio actual. La misma exteriorización religiosa es un resultado de la mezcla de herencias, española e indígena, caracterizadas las dos por el énfasis en la expresión formal de la religión.

El pensamiento mítico–religioso, que no es una simple elaboración de la fantasía sino el fruto maduro de la reflexión de los pueblos primitivos, constituye el núcleo que informa la vida de dichos pueblos, en cuanto viven una etapa, por decirlo así, pre–científica. Ese pensamiento tiene un eje: la divinidad, y a partir de ella se explica toda realidad. De esta manera, la naturaleza y todas sus manifestaciones constituyen verdaderas hierofanías y el hombre mismo, la vida, la historia, se miran desde ese mismo enfoque.

Es fácil comprender que recoger, "leer" y sistematizar el material mitológico de nuestros antepasados, resulta una tarea difícil y delicada. Con mayor razón si tenemos en cuenta que no existía una cultura única sino varias, diversificadas en lo geográfico tanto como en su manera de vivir, de pensar, de creer. Por ello y por lo sintético de esta presentación de nuestra religiosidad original, nos limitaremos a señalar únicamente, en forma breve, las principales características de la vivencia religiosa, en una de esas culturas, de gran nivel de desarrollo y rico patrimonio cultural, de la cual somos descendientes: los muiscas.

Para ellos, podemos decir, la religión constituía el centro de la vida y de su cosmovisión. ¿Cómo constatarlo? Existe, en el devenir de cada ser humano, en el desarrollo de su historia, un aspecto que expresa muy significativamente lo que él busca, piensa, anhela, proyecta y, en una palabra, lo que él es: nos referimos a la manera que tiene de estructurar el tiempo.

En efecto, la persona humana, que en última instancia es hambre de identidad, de reconocimiento, de relación, etc., estructura su tiempo, lo "programa" para satisfacer tales necesidades de diferentes maneras. Por eso se aisla, juega, trabaja, practica diversos rituales o decide vivir momentos de intimidad... siempre desde su forma personal de ver las cosas, desde su yo y por lo tanto a partir de sus pensamientos, creencias y valores. Por ello, la forma de distribución del tiempo revela las concepciones incluso inconscientes de las personas y de los pueblos.

En el caso de los muiscas, la distribución del tiempo nos permite afirmar que el centro de su visión del mundo y de sí mismos estaba informado por la religión. Efectivamente dividían el año en períodos dedicados respectivamente a la agricultura, la recreación, las actividades culturales y el recogimiento. Cada una de estas etapas era señalada por es-

pacios y tiempos cargados de sentido religioso y vividos como una verdadera ceremonia. Durante el período dedicado a la agricultura, celebraban diversas ceremonias con las cuales imploraban de los dioses la bendición para las cosechas, el buen tiempo, etc. El mismo trabajo de laborar la tierra constituía el cumplimiento de la voluntad de los dioses, expresada a través de los mitos.

El tiempo dedicado al esparcimiento con diversas fiestas y competencias, era seguido por las actividades propiamente culturales: pintura, cerámica, orfebrería, etc. Finalmente tenía un tiempo fuerte de recogimiento con ayunos, oración y peregrinaciones a los diversos santuarios.

La señalización del espacio y el tiempo sagrados era pues constante no sólo por las celebraciones comunes sino también porque la vida de cada persona, en sus distintas etapas cronológicas estaba marcada por ritos de carácter religioso como lo prueban las ceremonias de iniciación, el matrimonio, la muerte, etc.

Una vida organizada de esta manera, nos podría preguntar alguno, ¿no se convierte necesariamente en un factor de alienación para un pueblo? ¿Si la religión determinaba de tal manera la vida entera, no propició forzosamente un estancamiento del progreso?

En realidad, tal como lo demuestran no sólo los cronistas sino las mismas instituciones de ese tiempo, la religión, muy al contrario, constituyó el verdadero motor del desarrollo de estos pueblos y de su promoción humana.

La concepción religiosa impulsaba toda la vida de los muiscas hacia su desarrollo integral y éste era considerado como una exigencia de la divinidad. Según se puede constatar en el estudio de mitos como el de Bochica, lo que los dioses pedían al pueblo era desarrollar su inteligencia y su voluntad hacia la creatividad y el ingenio. También entre los motilones (Arawak–Caribe) existe el mito de Muchú,

personaje mesiánico que introduce el cambio de una vida primitiva, nómada, de recolección y de cacería, al asentamiento agrícola que supone una cierta planificación y organización para lograr frutos a través de fases sucesivas de trabajo.

Se dice también que los muiscas eran un pueblo de profunda espiritualidad y esto supone siempre un desarrollo integral del ser humano. Si tenemos en cuenta que la fe es también praxis, podemos decir que la fe religiosa de nuestros antepasados se concretizaba en actividades que estuvieron siempre al servicio de la comunidad. Esto se puede comprobar en diversos niveles de su vida: la forma de educación de sus gobernantes, de sus jeques, las legislaciones, el trabajo que era de todos para todos, etc.

En cuanto a la vida social y familiar estaba enriquecida por celebraciones y ritos que no sólo tenían valor religioso sino también social. Por ejemplo al llegar la pubertad, se le daba al joven un trago de zumo de "borrachero" y según la forma como reaccionara, sueño o actividad, existía una garantía de su función en la sociedad, como miembro activo o como carga para todos.

Se trataba, pues, de una fe que construye la comunidad y de ninguna manera de una comunidad o un estamento sociológico al servicio de la fe religiosa. ¿Qué hemos conservado nosotros de esta concepción y praxis de la religión como núcleo dinámico de la vida concreta de cada individuo y de la existencia histórica de los pueblos, que en vez de bloquear su desarrollo lo constituye, promueve y garantiza? Responder a esta pregunta nos compromete no sólo en un estudio de horizontes impensados sino sobre todo en una toma en serio de nuestra religiosidad de hoy.

En cuanto a los valores que informaban la vida de los muiscas, digamos solamente que todos ellos eran tan religiosos como humanos, más aún lo primero en la medida de lo

segundo. Así podríamos considerar, por ejemplo, el valor de la propia dignidad expresado en el respeto al hombre como persona (muisca quiere decir persona), como lo demuestran claramente las leyes y derechos contenidos en los códigos (Bachué, Bochica, Nemequene). Practicaban la hospitalidad, el derecho de asilo (Suesca), el pre--aviso en caso de guerra, etc. Y del mismo modo los demás valores tales como la rectitud y la equidad, el amor concretizado en obras como el trabajo, la conciencia de solidaridad, el respeto a la mujer; para nombrar solamente los valores fundamentales de trascendencia, contemplación, creencia en la inmortalidad, etc.

4.3.3 Religiosidad hispana

El español que partió para las nuevas tierras era hijo de un orden social determinado y es preciso comprenderlo así para ubicar su labor evangelizadora.

El ethos hispano ha sido definido por Fals Borda como de "urbanismo de castas". De hecho, el feudalismo español tenía una fundamentación teológica, y por ello las diferencias sociales, raciales y económicas eran consideradas como pertenecientes al orden divino del universo. Los siglos anteriores de historia eclesiástica no sólo dejaron su huella en la estratificación social, sino también en la estructura medieval del español, que asimiló elementos tales como la unificación de Iglesia y Estado, el monismo político--religioso, etc., factores que dieron lugar a un mesianismo temporal, según el cual el destino de la Iglesia y de la nación se unifican. De esta manera la "cristiandad" hispánica y la nación española se sintieron con una común vocación a salvar el mundo.

La Conquista revistió así la ambigüedad de una misión colono--evangelizadora. Después de siete siglos de lucha con los no cristianos, el español estaba habituado a ven-

cer al "pagano", al infiel, para "civilizarlo" y "convertirlo".

Evangelizar se entendía como adoctrinar y con ello venía, como una exigencia de una comunicación diferente, la necesidad de la aculturación. Se trataba de una tarea de civilización en la que era necesario "totalizar" con la convicción de que se tenía a Dios de su parte. Ese era el significado del famoso "Requerimiento", documento que debía leerse a los aborígenes antes de emprender una expedición contra ellos. En él se exhortaba a los nativos a aceptar a su nuevo soberano y adoptar el Cristianismo. De ahí que el español procediera a conquistar el "Nuevo Mundo", en nombre de un Cristianismo identificado con el proyecto hispánico de expansión.

La voluntad de los Reyes, los decretos y leyes, estuvieron siempre marcados por esa intencionalidad mesiánica, aunque muchas veces las actuaciones concretas de los conquistadores negaron ese mesianismo.

Ubicándolos en el momento actual de Latinoamérica no es exagerado decir que nuestra historia ha estado marcada hasta hoy por un perfecto legalismo teórico y, por otra parte, por la injusticia y la inadecuación de los hechos con las leyes.

4.3.3.1 Catolicismo popular hispano

Si bien es cierto que a la conquista de América partieron gentes de todos los estamentos sociales, dicha conquista fue una empresa eminentemente popular. Un núcleo heterogéneo proveniente de todas las capas sociales, desde el hidalgo que perdió sus tierras hasta el campesino desposeído que vagaba por los campos, todos, vencidos por la revolución social cumplida por el Renacimiento; un grupo de religiosidad tal vez ingenua, más formal que teológica, pero profunda, fue el que conquistó América.

Esta población desarraigada, que no temía riesgo algu-

no porque nada tenía que perder, población flotante que no encontraba sitio seguro en su patria, se volcó en el descubrimiento y la conquista del Continente.

Preguntémonos ahora ¿cuáles son las características del catolicismo de ese pueblo español que llegó hasta nosotros? Ante todo, como lo hemos anotado ya, era un pueblo con una conciencia altamente combativa, en la cual la vocación profética y el nacionalismo se habían identificado. Un grupo humano en expansión conquistadora que rechaza como "bárbaro" lo que está afuera, lo "otro", lo que no es el mismo. Su vocación consiste en hacer que eso "otro" sea "lo mismo" y en consecuencia le propone e impone su propio proyecto. Este es, por otra parte, el común pensar de todas las nacionalidades nacientes de Europa (Ver *Latinoamérica se rebela*).

Podemos precisar algunos otros rasgos de ese catolicismo popular, analizando las características de su fe. En primer lugar, el español, al menos la gran mayoría de ellos, no vivía su fe como una dimensión interior de búsqueda del sentido de la vida, de iluminación interior y proyecto de trascendencia a un Dios personal. Ella era más bien una categoría intelectual, según la cual tener fe se identifica con una creencia, con la profesión de un credo reducido a fórmulas dogmáticas.

Todos nosotros hemos vivido en mayor o menor grado, en nuestra vida personal, ese nivel de fe intelectualista, cuando en lugar de expresar en un credo la sistematización de la propia experiencia de encuentro con Dios, aceptamos sumisamente una información misteriosa venida de lo alto.

La preocupación de un creyente que vive así la fe —y hemos dicho que tal era el caso del conquistador hispano– se orienta más hacia la búsqueda de la ortodoxia que a la búsqueda de la salvación del hombre. Por ello se preocupaban de que los indígenas se convirtieran y confesaran su fe en el credo católico, más que de orientarlos a encontrar

un sentido para la vida y una comprensión del mundo que arranque de la fe interior.

De la misma manera, la salvación se concibe únicamente en la esfera de lo eclesiástico y no en un proyecto de liberación. Aún más, parece como si una y otra realidad estuviera en contradicción. De ahí surge el afán de proselitismo para formar una sociedad y una cultura "cristianas", antes que una comunidad de creyentes en Cristo.

En segundo lugar, la fe del hispano era ciertamente de tipo fiducial, de confianza y esperanza, pero no una esperanza traducida como el valor de la acción considerada proyectivamente: la esperanza del que sale, ara, siembra y por ello cuenta con la cosecha. Muy al contrario, su confianza aparece desplazada a un más allá ultra--mundano, cargado de premios o castigos y por ello el indígena aprende entonces a aquietarse pasivamente en su situación de inferioridad, porque halla en la nueva fe un consuelo para su condición peyorativa. Con las promesas de una vida futura superó la angustia presente, animado por la seguridad de un más allá en el que recibiría la bienaventuranza y el premio a su adaptación o moldeamiento a unas pautas de comportamiento social y moral que se le proponían e imponían.

Sobre las bases de esa fe ultramundana del conquistador, se asentó sólidamente el nuevo orden social, instrumentalizando valores como los de justicia divina, providencia y escatología.

En tercer lugar, si consideramos el aspecto praxiológico de la fe hispana popular, nos encontramos con un alto nivel de compromiso de orden político. Pero, uno se pregunta seriamente: ¿era un compromiso de fe cristiana?

Si la fe se manifiesta en la praxis histórica de liberación, es decir lleva al compromiso con una praxis que cambie una situación histórica cuando ésta no sirve a la mediación concreta de la palabra de Dios, entonces podemos afir-

mar que la praxis del conquistador no fue liberadora, en el sentido cristiano del término, tal como lo entendemos hoy, es decir humanizante, sino, por el contrario, alienante.

Es cierto que los españoles tenían un vivo convencimiento del compromiso de fe, pero no precisamente de la fe por la cual todo hombre y todo el hombre se salva. Su compromiso se reducía a vivir como adscritos a un credo y más bien a una cultura determinada, bautizada desde fuera como católica y por lo mismo actuaban en consecuencia.

La liberación que trae consigo una verdadera praxis cristiana se traduce en la re–creación y realización total del hombre. Según la entienden la mayoría de los teóricos de la liberación, ésta comprende por lo menos tres niveles: promoción política, promoción social y promoción cultural que conduce a la autodeterminación y autonomía. Como lo hemos visto, estos aspectos de promoción, no sólo no se dieron durante el proceso de evangelización de Latinoamérica, sino que además fueron, por decirlo así, negados.

Cuando decimos que el hispano vivía su fe como un compromiso práctico pero falseado, debemos ser justos y volver la mirada hacia los misioneros que, a pesar de todo lo anterior y estableciendo precisamente una ruptura con ello, permitieron que la semilla de una verdadera fe, no sólo se extendiera sino que se mantuviera viva.

A lo largo de nuestra historia dependiente, aquella fe, fermento de libertad y agente de la misma, ha permitido una toma de conciencia permanente acerca de la necesidad de optar por nuestra autonomía y nuestra identidad como pueblo. Detengámonos unos momentos en la acción de ese grupo misionero de ruptura.

4.3.3.2 Una ruptura en el proyecto hispánico

Ante el hecho de que muchos de nuestros historiadores, cargados de prejuicios contra la Iglesia Católica, preten-

den mostrar en sus obras solamente el aspecto negativo de su participación en el descubrimiento y la conquista de America, nos parece necesario presentar también la otra cara de la moneda.

Es verdad que frente al problema de la población indígena, la mayoría de los jerarcas de la época aparecen como cómplices, al menos por sus ideas, de la política inhumana de los primeros conquistadores. Pero no podemos desconocer el surgimiento profético de una minoría de ruptura con ese proyecto de totalización. Es la minoría que está presente hoy también en nuestro pueblo, en algunos hombres y mujeres comprometidos con la liberación auténtica del pueblo, desde sus puestos modestos o influyentes, en la labor callada de una parroquia, en la voz que se alza desde algunas cátedras, en el compromiso de promoción de barrios marginados o aun en la protesta sincera de algunos hippies.

En el momento histórico que nos ocupa, dicha minoría estaba representada por los misioneros que se enfrentaron al español conquistador y colono, reclamando un lugar y una dignidad para el pobre, el indio, el negro: Fray Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Juan del Valle, Antonio de Valdivieso, Pedro Claver... entre otros. Ellos delataron la injusticia de las "encomiendas", de las "pacificaciones" por las armas, de la relación opresora del poderoso y distinguieron entre evangelizar y aculturar, entre conquistar y servir desde el otro y para el otro.

Como los profetas, estos grupos echaron en cara al hispano su pecado, proclamando la novedad y los derechos del indígena:

> *"Me he subido aquí, yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla... Esta vez es que estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis contra estas inocentes gentes... ¿Estos no*

son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?".

(Discurso de Antonio de Montesinos, en la Española, 1510. Cfr. Ideología y praxis de la Conquista).

4.3.4 El choque de dos núcleos de valores

Hemos dicho que en la raíz de nuestra religiosidad popular están los valores religiosos indígenas y los del catolicismo popular español. Estos dos núcleos se encontraron, en situación que resultó ser más bien un choque y una imposición que una comunicación enriquecedora.

La civilización hispánica llega a América en la plenitud de su fuerza cultural y guerrera, aun religiosa, y se enfrenta a otras culturas consideradas inferiores. Con la ayuda generosa de sus guerreros sin trabajo, sus nobles en busca de títulos y pobres con deseo de dinero, por una parte, y de los sacerdotes, religiosos y misioneros, santos y no santos, por otra, emprende la doble conquista político—económica y espiritual de América. El triunfo, en último término fue rápido. Los imperios Azteca, Inca y Muisca se doblegaron ante los caballos, las armas, los guerreros, tal como hoy nos arrodillamos ante los reactores nucleares y los anti—misiles de las potencias bélicas. De esa manera, una cultura milenaria, la cultura cristiana occidental predomina sobre las culturas del hombre americano.

Analicemos este choque de culturas que se traduce en una sustitución del pasado cultural aborigen y la adaptación al sistema de opresión. Estos son algunos de sus fenómenos:

1. Ante todo, se dio uno, llamado *funcionalismo,* en cuanto representó una acomodación instrumentalizada de la cultura y para la cultura. En efecto, encontramos una sustitución de la mística colectiva de los valores religiosos indígenas, por un ritual acomodado a la economía, en este caso, la economía agrícola. Así ocurrió, por ejemplo, la transculturación de los ritos de las cosechas, que

fueron cambiados por festividades como las de San Isidro Labrador, las rogativas, la bendición de sementeras, la cruz de mayo, la devoción al Ramo bendito, etc.

Sustitución también de los valores animistas y el culto a los muertos, de tan profunda significación en el ritual indígena, por el culto a las "ánimas benditas" y la doctrina de la salvación en el más allá.

De una manera inteligente, la conquista--evangelización transculturó igualmente el gregarismo del pueblo, de modo que las antiguas romerías que el muisca hacía en sus santuarios naturales fueron reemplazadas por otras similares a los santuarios marianos. Y para dar seguridad emocional, necesaria cuando se rompe con las creencias ancestrales, nació la esperanza en los milagros que algunas apariciones vinieron a confirmar.

De la misma forma ocurrió con los valores de veneración por la familia y por la naturaleza.

Puesto que los muiscas, en el caso nuestro, recibieron la conquista en una época de transición, cuando desaparecían algunos valores e instituciones antiguas y apenas comenzaban a aflorar las nuevas, estaban más disponibles para la aceptación de valores y normas impuestas por el invasor, y quizá por esto mismo no ocurrió una aniquilación total. Para muchos autores esta aceptación de un nuevo orden fue en algunos aspectos sólo aparente y un fruto de la "malicia indígena" que utilizaron nuestros nativos para no desaparecer.

2. La nueva estructura social se organizó según este criterio religioso, y de este modo la fe constituyó un elemento de reconciliación con el estado de inferioridad, tal como lo hemos señalado.

   La fe en Cristo, propuesta y aun impuesta, sirvió como elemento poderoso para la consolidación de las nuevas

estructuras, venidas de tierras lejanas. Esto produjo entre los indígenas un fatalismo pasivo y una resignación que han sido atestiguados, no sólo por los cronistas coloniales y los antropólogos contemporáneos, sino por nuestra misma experiencia, en relación con el pueblo campesino que repite convencido: "¡Qué vamos a hacer, si ésa es la voluntad de Dios!".

Las devociones a la Pasión y a Cristo "prisionero en el Sagrario", se hicieron populares entre los indígenas, lo mismo que un cierto menosprecio de las cosas terrenales y un ascetismo, en ocasiones masoquista. Todo esto fue informado por una especie de maniqueísmo que desprecia el cuerpo como fuente de pecado y ve en las mismas imágenes un peligro de idolatría.

A pesar de lo anterior, las costumbres indígenas que chocaban con esta aculturación, tales como la desnudez, la antropofagia, el "amaño", etc., lo mismo que la posesión de pequeños ídolos, persistieron encubiertas, como un elemento de la clásica reserva del indio, de su "melancolía".

'. La personalidad colectiva e individual de los nativos se moldeó para acomodarse a los nuevos valores. De ello resultó no sólo la resignación ante la vida, que delega fuera de la acción humana la solución de los problemas del individuo y del grupo, sino también la comprensión del mal como un castigo.

El concepto de *destino* aparece reforzado y, como la remuneración viene del más allá, la agresión y la resistencia a lo injusto también se difieren. Aparece entonces la apatía frente al cambio y, en lugar de rebelión, hay rencor y amargura que se canalizan religiosamente en devociones a la Virgen Dolorosa, la Pasión, el Santo Sepulcro, etc., como identificación de frustraciones personales y colectivas.

¿Algo semejante pasa a nuestro campesino cuando acepta pasivamente su estado de injusticia y dependencia, confiando plenamente en que Dios tendrá en cuenta su sufrida existencia y le proporcionará el descanso merecido, el día de su muerte?

4. Ocurrió también una aculturación del poder. El sacerdote sustituyó al jeque y, en la personalidad del prelado cristiano, del párroco del pueblo, vuelve a verse al líder religioso de la cultura nativa. El indio vio en esto un transplante de razas y fácilmente se llegó casi a una identificación del sacerdote con la divinidad y con la Iglesia.

4.3.5 El elemento negro

Durante la Colonia, el proyecto hispánico continúa consolidándose y en su estructura es incluído, no sólo el indio, como lo hemos visto, sino también el negro como un sector dominado y oprimido, en las encomiendas, la mita y la esclavitud.

En efecto, desde que desembarca en América Pedro Alonso Niño, el primer esclavo negro, quien llegara con el primer viaje de Colón, hasta el momento presente, el aporte del negro a nuestra cultura no sólo ha sido de carácter material y económico, como podría pensarse si nos detenemos únicamente en su labor cerca de las fortificaciones, de las obras públicas, minas y plantaciones, sino que debemos considerarlo como aporte cultural, en el pleno sentido de la palabra.

Posiblemente las tribus negras venidas a América procedían del Africa Occidental, Congo, Dahomey, Angola, etc.; pero es muy difícil describir toda esa cultura con un denominador común, ya que entre dichas tribus ocurría con frecuencia el fenómeno de la formación de grupos excluyentes, con mutua hostilidad entre ellos, de manera que los aportes culturales africanos son el resultado de una

cruenta lucha de clases y un complejo proceso de transcul-
turación, o mejor de deculturación.

Con los esclavos negros venidos a América se dio en forma aún más explícita que con los nativos, ese proceso consciente de desarraigo de sus propios valores, con fines de explotación económica. Para facilitar la expropiación de riquezas naturales les fueron respetadas únicamente aquellas valoraciones indispensables para que sobrevivieran, siendo a la vez más productivos.

Realmente, en América la esclavitud fue manejada cono un recurso tecnológico para hacer más eficaz y óptimo el trabajo. Con los negros no hubo filantropía, ni tampoco perversidad, sino proyectos económicos. Según informes de la Unesco, fueron destinados a trabajar en organizaciones de carácter carcelario con fines de productividad. Por ello, os mismos valores que se fueron integrando o aculturando en América, y entre ellos, como es lógico, los valores religiosos, habían sufrido desde antes un notable proceso de transformación y deformación.

Podríamos ilustrar lo anterior refiriéndonos, por ejemplo, a la patológica obsesión sexual con que la historia ha teñido el mundo negro americano. Dicha obsesión no se originó en las condiciones fisiológicas o culturales del africano, ya que entre ellos había como en cualquier grupo hunano gente laboriosa y pacífica, así como otra más alegre, fiestera y locuaz, sino que tuvo su origen en las condiciones nfrahumanas de la vida del negro en las plantaciones americanas.

Se sabe, por ejemplo, que en estas plantaciones hubo iquidación casi total de la vida sexual, por la gran desproporción numérica de hombres y mujeres. En un comienzo ellas eran conservadas únicamente como fuente generadora de la mano de obra y por ello se creó un tenso clima de represión con desviación de la sexualidad hacia el onanismo

y la sodomía. En estas condiciones, la obsesión por el sexo se expresó en mil formas: juegos, cuentos, bailes, etc., que en su origen africano no tenían ninguna connotación sexual o la tenían sublimada, pero adquirieron un sentido lascivo bajo la esclavitud. De ahí los mitos acerca de la sexualidad sádica del negro y la lujuria de la mujer mulata.

En cuanto a la religiosidad, entre lo africano, como en muchas tribus antiguas, las funciones y valores religiosos se daban integradas a las demás actividades de la persona: política, vida social, economía, etc. Así, el rey era al mismo tiempo jefe del ejecutivo, juez y sumo sacerdote. Ahora bien, como estas estructuras culturales debían ser destruídas, como lo hemos anotado, para fines económicos, se prohibió dentro de las plantaciones y bohíos la conservación de todo símbolo religioso o jerárquico. De esta manera, empleando en las labores productivas todo el tiempo biológicamente disponible, fue suprimida toda vida de relación, y sólo podían ejercer las funciones mínimas de supervivencia, de modo que perdieron toda significación humana. Una muestra clara de barbarie mecanizada.

Con el anterior proceso es claro que no aparezcan a primera vista en nuestra religiosidad popular más que ciertas características de la religiosidad negra, de por sí alteradas y en ocasiones deformadas: el vudú, el folclor de los ritos, una cierta melancolía de los llamados "negros espirituales", etc.

Según los citados informes de la Unesco, los negros vinieron a nosotros más bien como productores de plusvalía y sólo en lo mercantil no fueron marginados. Ese contacto de culturas condujo a los mecanismos sociales de dar y tomar, de modo que las culturas negras se adaptaron a los patrones blancos y a la vez aportaron muchos de sus elementos.

Es conocida la diferencia entre los grupos de mayor

ıscendencia negra en el Pacífico, donde parecen ser más me-
ancólicos y serenos, y los del Atlántico más alegres y polí-
:icos, por lo mismo, menos trascendentes. De todas mane-
'as, nuestra actitud al acercarnos a la religiosidad de estos
grupos, así como de nuestro pueblo en general, no puede
ser otra que la de un verdadero respeto y lucidez para en-
contrar a través de los elementos que perduran las verdade-
'as vivencias o experiencias religiosas que son portadoras
del núcleo de valores de nuestros antepasados y nuestros
coetáneos.

⊙⊙⊙⊙⊙⊙⊙⊙⊙⊙⊙⊙⊙

A grandes rasgos hemos esbozado las raíces de nuestra
religiosidad popular. Es bien claro que deberíamos seguir
ahora el recorrido de la historia de nuestro pueblo, en lo
que va de la conquista al momento actual, para ver el pro-
ceso en el que las características de la religiosidad popular
se acentúan o se integran a otras hasta culminar en las que
hoy se dan. Sin embargo, por limitaciones de espacio y de
simplicidad de este estudio, invitamos al lector a hacerlo
por sí mismo, siguiendo de cerca autores tan reconocidos
como Enrique Dussel quien lo ha explicitado en la obra ci-
tada, *Historia de la Iglesia en América Latina*.

Basándonos en los datos de dichos análisis y en nues-
tras propias observaciones, pasamos ahora sí a considerar
las características de nuestra religiosidad latinoamericana,
en el capítulo siguiente.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Organicen una mesa redonda para discutir la pregunta No. 5 de las actividades personales, aplicándola al mo-**

mento presente.

2. Organicen un disco–foro sobre alguna de las canciones llamadas "negros espirituales".

3. Organicen un panel de discusión sobre el tema: "Camilo Torres (sacerdote) y la fe como praxis de liberación".

4. Elaboren distintos carteles, por grupos, que muestren:

   a) Ejemplos de la historia latinoamericana, en los que sea patente la inadecuación de los hechos y el legalismo teórico correspondiente a los mismos.

   b) Momentos de la historia de la Iglesia latinoamericana, en los cuales la ortodoxia ha primado sobre la urgencia de la salvación de las personas.

5. Organicen un disco-foro acerca de la canción "Navidad negra" y su relación con el contenido del numeral 4.3.5 "El elemento negro".

6. Indiquen pros y contras acerca del tema: "La Iglesia en Colombia está al servicio del orden social y político establecido".

Personales:

1. Investigue y exprese el significado de los conceptos:

   – ethos cultural
   – mestizaje cultural
   – estructura mítica amerindia
   – axiología
   – secularización
   – sincretismo
   – evangelización
   – urbanismo de castas
   – monismo político–religioso
   – ortodoxia
   – escatología

Investigue algunos documentos que comprueben la "intencionalidad mesiánica" de los decretos y leyes reales en tiempos de la Conquista y la Colonia.

Señale algunas celebraciones religiosas, fiestas, ritos, etc. que provengan de usos religiosos hispanos.

Investigue el significado de "Pachamama" para nuestros antepasados indígenas y analice la supervivencia o desaparición de este mito en nuestra religiosidad actual.

¿Qué piensa de la afirmación: Durante la Conquista y la Colonia, la religión se puso al servicio de la nueva estructura social y política?

Haga un análisis del mito de los Muiscas: "Bochica".

4.4 CARACTERISTICAS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Preguntarnos por las características de la religiosidad popular es, como ya lo hemos dicho, buscar un reencuentro con el alma popular, dejarnos interpelar por la manera como el pueblo vive su experiencia religiosa y señalar en esta perspectiva lo que pueda llamarse típico de su religiosidad hoy.

A todos los niveles, el campesino, el burgués, el proletario, el hombre de la ciudad, el estudiante, conservan creencias y prácticas en las cuales se expresa el vivir y la tradición religiosa del pueblo. Esta se vive no sólo a un nivel individual, sino en el corazón de unas relaciones de conflicto y frustración social, económica y política, es decir, enmarcada en una problemática latinoamericana. Dicha religiosidad se conoce como "tradición cristiana".

A simple vista, este término sugiere un contenido deformado y peyorativo: formas y valores teológicamente adulterados, superstición, magia, tabú, en los cuales el elemento cristiano encubre como un barniz, el ancestro pagano. Si pensáramos un poco detenidamente en el juicio anterior tendríamos que concluir con Dussel que nos hemos apartado de la simple religiosidad popular y en su interpretación hemos dado diferentes rodeos, hasta que por fin hoy tratamos de acercarnos a ella reconociendo nuestra alienación y nuestro elitismo extranjerizante en la aplicación de los criterios que usamos para juzgarla.

En efecto, el citado autor contempla cómo en un comienzo, hacia los años 30, 40 y hasta 50 del presente siglo, afirmábamos que el pueblo era católico, contando porcentajes de bautizados. Poco después, dimos un giro negando que el número fuera señal de catolicismo y llamamos a las experiencias religiosas y a su expresión, superstición, creencias, etc.

Empezábamos a decir: "Es que esta gente, en realidad, no tiene fe cristiana; lo que tiene son creencias religiosas, supercherías, tradiciones extrañas: cree en gauchos muertos, en resurrección de personas, en las ánimas, en guacas, en las vírgenes incorruptas, pero ni siquiera en la Virgen María, Madre de Jesús, porque, en el fondo, están adorando a la divinidad femenina prehispánica y precristiana, a la Pachamama".

En un tercer momento de ese análisis, nos reconocimos como élite un tanto europeizada y carente de criterios, alienados para juzgar sobre la existencia de esa fe. Vimos cómo todas esas encuestas, de las que algunos de nosotros tenemos un claro recuerdo: "Crees en Cristo", etc., estaban falseadas. Para saber lo que el pueblo piensa debemos entonces desculturizarnos, buscar nuevos criterios hermenéuticos e interpretativos, más reales, más humanos. Este es el paso que hemos empezado a dar. Eso esperamos.

Y es tan importante como que la fe no es necesariamente autoconsciente sino que el pueblo la vive ante todo prácticamente. Por ello la actitud frente a ella ha de ser ante todo de respeto.

En un Colegio de la capital, una adolescente pide recibir uno de los sacramentos de la fe con gran sinceridad. Al poco tiempo se siente decepcionada. El sacramento no surtió efecto. Esperaba curarse, mediante él, de una tremenda decepción amorosa y todavía la melancolía y la desesperanza llenaba buena parte de sus momentos de soledad. ¿Cómo evaluar esta vivencia? ¿Solamente hubo aquí un falso sacramentalismo? ¿Una fe pragmática? ¿No sería mejor leer a través de esto el reconocimiento de la propia incapacidad, o como dice el autor que mencionamos, una apertura a la infinitud y a la trascendencia?

Lo mismo debemos hacer con todo el material que

nos ofrece una visión puramente fenomenológica de la religiosidad. Todavía subsisten hoy diversas formas de interpretación de ese material. Brevemente vamos a hablar de ellas, para recalcar el ángulo desde el cual queremos situarnos.

Por una parte, estos datos a los que nos referimos no pueden evaluarse sin más, distinguiendo aspectos positivos y negativos de lo que tenemos hoy. Este análisis simplista sería no sólo abstracto sino superficial pues olvidaría el proceso conflictivo de sustitución de una cultura y el análisis de los elementos clasistas incluídos en lo que hoy tenemos como expresiones de religiosidad.

Se puede pretender, por otra parte, hacer de nuevo la transculturación de símbolos, ritos, lenguaje, etc., para acomodarlos a las necesidades y al modo de vivir y de expresarse el hombre contemporáneo. Con esto sencillamente estaríamos repitiendo de nuevo la colonización. Renovar las formas de religiosidad significa mucho más que acomodarlas al lenguaje contemporáneo. Requiere una transformación de la historia, de las condiciones sociales, económicas, políticas, etc. De lo contrario sólo se haría un maquillaje de la experiencia religiosa.

Muchos siguen haciendo análisis de las estadísticas que hablan de frecuencia en la participación en prácticas religiosas. Puede ser útil pero no basta. Aún más, como lo hemos anotado, es peligroso, ya que podemos reducir lo cristiano a lo cultural, ignorando que el cristianismo es una praxis comprometida, de amor que debe penetrar desde dentro la sociedad. El cristianismo se lee en el curso mismo que toma la historia, en la realización de su proyecto y no sólo en el índice de practicabilidad de los ritos.

A otros, desde su posición paternalista y su conciencia de superioridad, las manifestaciones de religiosidad les aparecen como signos de inmadurez y retraso cultural.

Nosotros creemos que es necesario abarcar este estu-

dio, como hemos tratado de hacerlo, desde su perspectiva histórica, en el proceso de popularización de la religión universal. Es verdad que ciertos gestos y ritos, auténticamente cristianos en un iniciado, pueden ir perdiendo su sentido como vivencia de fe y convertirse en actos de folclor integrado a la cultura; pero también se da en otros la supervivencia de los valores y experiencias profundas relativas a la fe que permanece como concepción del mundo y valoración del hombre y de su historia.

Para abordar este análisis, podemos plantearnos la pregunta que se hizo la Iglesia en el encuentro de Pastoral de las diócesis rurales colombianas, en 1971. ¿Nuestra religiosidad popular es propicia a la promoción del hombre latinoamericano? ¿Tiene elementos que favorecen esta promoción o, por el contrario, encubre y facilita su alienación?

Ciertamente, no es fácil responder, a menos que se quiera ser parcial y simplista. Las motivaciones religiosas de nuestro pueblo, según datos del citado encuentro de Pastoral, son en su mayoría ambiguas.

Por una parte se da una búsqueda de purificación, gratitud, veneración, etc., y, por otra, necesidad de evasión, sentido de culpabilidad, cumplimiento de un tradicional confesionalismo. Antes de explicitar las características de la religiosidad, es conveniente examinar esas motivaciones. Todo acto humano, aunque de suyo sea sincero, puede sufrir cierta degradación en sus manifestaciones externas. También las motivaciones se degradan por fuerza de la rutina, de la costumbre, por exceso de inculturación, y se vuelven estáticas... ya no transforman la vida.

¿Por qué hace la gente lo que hace en materia de prácticas religiosas? ¿Para qué realiza actos expresivos de fe? Intentemos algunas respuestas:

4.4.1 Motivaciones religiosas

Hay, en primer lugar, con mucha frecuencia un interés material o espiritual en la realización de los actos religiosos. La gente busca en ellos, por ejemplo en los sacramentos, una carta de seguridad ante los juicios de su propia conciencia y en definitiva, el pasaporte para su salvación.

La religión se considera, en este caso, como el lugar de consuelo para una situación de injusticia y opresión. La relación con Dios es un medio sereno de evasión de los problemas de la vida. La comunión se recibe para hacer acopio de fuerzas que permitan "soportar" las situaciones difíciles, pero rara vez para tomar fuerza en la lucha por el cambio de las mismas. Por eso, las prácticas siguen vigentes y sin embargo los valores cristianos van decayendo. Esto es natural ya que a medida que crecen el conformismo y la resignación, crece también la deshumanización.

Una segunda motivación es el ritualismo. En toda vida humana está presente de alguna manera la necesidad de trascendencia y ésta puede buscarse en la realización de ritos y ceremonias, mientras los restantes sectores de la vida humana, como el trabajo y las relaciones sociales van quedando al margen de esta trascendencia y vacíos de liberación. Así es como vemos mayor interés en una "entronización del Sagrado Corazón" o una "bendición" de nuevas instalaciones, que en la búsqueda de Dios a través de los acontecimientos cotidianos.

Al anterior ritualismo oscurece el sentido de compromiso y de cambio. Los ritos llamados paganos se distinguen por insistir en el acto en sí, mientras que el rito cristiano tiene una historia y por lo mismo guarda relación íntima con la vida en todos los niveles. Cuando el rito se aleja de la vida, se convierte en una "cosa misteriosa" y aparece la tendencia a sacralizar lugares y personas. La fe que se sostiene en una religiosidad ritualista fácilmente pierde su

fundamentación, ya que el cambio acelerado de la historia y el desarrollo de la ciencia y de la técnica hacen que cada día el hombre encuentre más y más la satisfacción de sus necesidades en el campo secular.

Existen también motivaciones culturales. Nacemos en una sociedad que posee valoraciones religiosas determinadas y éstas nunca son independientes de las demás expresiones de la cultura. Este hecho en sí mismo es normal y valioso; pero llega a ser negativo cuando las formas culturales ocupan un primer plano y la fe se despersonaliza. ¿No ocurre algo de esto en nuestras pomposas procesiones de Semana Santa en Popayán?

Cuando las motivaciones culturales deforman la fe, ocurre la identificación del ser cristiano o católico con la posesión de una carta blanca para ser aceptado en determinada sociedad. En muchas circunstancias y ambientes, hasta hace poco, el matrimonio sacramental era la etiqueta para que el amor de dos personas fuera aceptado o "bien visto" y la gente "se casaba" sin ninguna conciencia de lo que estaba realizando en la dimensión integral y profunda de su fe. Abjurar de la fe (ley Concha) era asegurar el rechazo de la gente "decente".

Las motivaciones de la religiosidad de un pueblo son parte de una situación social o la expresan. ¿Hasta qué punto nuestras motivaciones son propias de la situación de subdesarrollo o más bien reflejan cierta conciencia de impotencia ante esa situación?

¿Es cristiano nuestro pueblo? Una cosa sabemos: es religioso. Ciertamente el cristianismo trasciende el sentimiento y es un hecho que irrumpe en la historia y actúa en ella transformándola; pero a la vez es imposible separar ese hecho de sus manifestaciones externas.

En las religiones naturales el hombre busca a Dios. En el Cristianismo Dios se revela, se hace historia y aparece

otra dimensión, la dimensión liberadora que hace necesario, desde dentro, el desarrollo de la sociedad. El interrogante nos queda siempre abierto. ¿Hasta qué punto nuestra fe promueve esa liberación?

Un pueblo evangelizado posee valores capaces de llevarlo a un cambio de vida social y a una transformación de su historia. El Evangelio es el mensaje capaz de liberar a todo el hombre y a todos los hombres; es un dinamismo capaz de hacer la ruptura de toda esclavitud. Por ello, hay quienes piensan que si nuestro pueblo estuviera evangelizado viviría esa tensión liberadora frente a las estructuras esclavizantes, en lugar de acomodarse sufridamente a ellas o buscar otros proyectos en oposición abierta con el proyecto liberador de su fe. De esta manera podría decirse que la evangelización no fue consumada, sino que ocurrió sólo un "bautismo", en el sentido superficial de la palabra —baño— de nociones cristianas.

4.4.2 ¿Valoraciones cristianas?

Sin embargo, como nos hemos propuesto ir al fondo de lo que aparece, consignamos también el enfoque de quienes, como Dussel, reconocen que el sentido del hombre que sirve de trasfondo a la praxis cultural del pueblo ha sido de hecho evangelizado, aunque dicha evangelización deba profundizarse y completarse. Según esto, en ese trasfondo cultural existe lo que podría llamarse *"humanismo social abierto a la trascendencia"*.

Como toda realidad humana, dicho humanismo es fruto de una dialéctica en la que se relacionan tendencias aparentemente contradictorias.

Por una parte, hay en la conciencia valorativa de nuestro pueblo un sentido de justicia y dignidad humanas que se manifiesta en la solidaridad con los oprimidos, y, por otra, una búsqueda del bien común nacional, cuyas raíces

se hunden en la tradición española de hidalguía y en la conciencia de sufrimiento por la injusticia. Es la herencia de cuatro siglos de colonización y dominio.

Estas dos tendencias aparecen muy claras en distintas manifestaciones de la cultura, tales como la literatura, las coplas populares, y los mismos líderes políticos nacionales. El pueblo une la entrada en la ciudadanía con la entrada en el reino de Dios. Así aparece en la historia del Santuario de Guadalupe de México, donde podríamos encontrar no sólo un bautismo religioso para los indios, sino su misma carta de ciudadanía para las estructuras sociales y políticas.

Existe también un humanismo comunitario del que la historia es testigo en muchas ocasiones: la Gran Colombia, las campañas libertadoras, los pactos americanos, etc.

Las formas de humanismo de las que hablamos son el resultado de la integración de valores, no pocas veces antagónicos. Toda cultura resume un proceso de integración y la cultura popular, en nuestro caso, tiene tal fuerza integradora que fue capaz de asumir lo válido del otro proyecto histórico antagónico. Para aclarar esto, pensemos no más en la idea de libertad y los derechos del hombre, que venían de Francia y sirvieron a nuestra emancipación del dominio español. Así mismo, el elemento festivo o expresivo del folclor negro ha quedado integrado a los ritos funerales de ciertos pueblos costeños.

A causa de las experiencias dolorosas del pueblo, prevaleció la propia identidad sobre la oposición y ciertos valores como el del tiempo y el valor de la persona prevalecieron sobre la violencia y el valor de las mediaciones institucionales. De ahí que aún tienen fuerza los caudillos políticos y religiosos, más que las mismas estructuras institucionales.

Decíamos, siguiendo el mismo punto de vista, que dicho humanismo está abierto a la Trascendencia. Esto quiere

decir que en el fondo nuestros valores culturales buscan el sentido de Dios, no tanto en una relación externa y explícita, sino en--carnada e implícita, y desde allí se da entonces la trascendencia. Ciertas expresiones, a primera vista formales y tradicionales, guardan en el fondo esta percepción: "Si Dios quiere", "gracias a Dios", "Dios se lo llevó", etc. Deberíamos aproximarnos a ellas y a su estudio con más delicadeza y menos prejuicios teologizantes.

Así mismo, nuestra religiosidad popular ha heredado toda una tradición de descubrimiento del momento divino en medio de lo terreno. Valora las mediaciones más cotidianas y los misterios más específicamente humanos: Navidad, Pasión, Muerte... etc., y acompaña en cierto modo la convivencia política y social. Fácilmente criticamos las alusiones de la Constitución Nacional que se refieren al confesionalismo de una determinada religión y miramos con un tanto de sarcasmo las "Consagraciones al Corazón de Jesús", cada año, en la fiesta nacional; o sonreímos cuando aún en los pueblos el cura párroco entona el "Te Deum" cada 31 de Diciembre. ¿Pero acaso nos hemos preguntado por el núcleo de valores o de experiencias vivas de fe que hicieron posible esas expresiones y esas costumbres?

La sabiduría cristiana, en cuanto inculturada en el pueblo, en su vida y en su historia, posee una racionalidad propia, un modo de pensar que bien puede llamarse teológico, un "sensus fidei". No en vano se están preparando ya proyectos de realización de una teología desde el pueblo y por el pueblo. La fe está inculturada en la religiosidad popular y en la experiencia histórica; de ahí que sea absolutamente necesaria la hermenéutica.

4.4.3 Dimensiones de la religiosidad popular

Más que aspectos religiosos, hablemos de dimensiones, pues la experiencia religiosa es también una vivencia única que alcanza distintos niveles y se manifiesta en forma

tan variada como puede hacerlo el mismo amor o la amistad humanos.

Nuestro pueblo vive la trascendencia, es decir, en este caso la experiencia de lo sagrado y divino, a través de la inmanencia, o sea de lo terrenal y mundano. Esto quiere decir que para nosotros la inmanencia y la trascendencia de la religión no son aspectos en sí problemáticos, sino que sabemos integrarlos y complementarlos en una visión, por así decirlo, transparente.

Estamos hablando del pueblo, sujeto propio de la cultura, del núcleo portador de las vivencias más auténticas, por supuesto. Lo sagrado se manifiesta para él en lo profano y santifica la existencia. La naturaleza está cargada de valor religioso y es transparente a Dios. La trascendencia se revela en la toma de conciencia de la altura que corresponde a la divinidad. Dios ve y premia todo. Por eso, el mismo lenguaje manifiesta esta conciencia: "El Santísimo...", "si Dios me da vida, salud y licencia...", etc.

Igualmente existe la dimensión de sumisión a la voluntad de Dios. Todo lo que pasa en el mundo es su voluntad. Los fenómenos naturales manifiestan la actitud de Dios frente a la vida moral del hombre. Así, las enfermedades, sequías, terremotos, etc., son causados por espíritus que son agentes de Dios y por ello solamente hay que decir "que se cumpla su santa voluntad".

Este dominio de la naturaleza por parte de Dios hace que se vea el mundo como poblado por fuerzas del bien y del mal, a las que Dios controla. Pecar es torear esas fuerzas y para defenderse de ellas el hombre recurre a la magia y a los ritos. Aún en nuestros campos y en las mismas ciudades, la gente acude a los "rezos" de las enfermedades cuando otros recursos han fallado. Existen por ello los tabúes, que evitan esas fuerzas y los pactos para entrar en contacto con ellas. ¿Quién de nosotros no ha oído hablar de un anciano

o anciana que en todos los pueblos encanta a los niños y a los adultos con sus relatos de pactos con el diablo, con la "pata sola", con la "madre del monte"?

De las anteriores dimensiones es fácil inducir una imagen de Dios justiciero y providencialista.

Pero no sólo la naturaleza y el mundo aparecen dominados por fuerzas ante las cuales surge el temor y la reverencia, sino que la misma vida humana se percibe con un sentido trágico y hasta doloroso.

Sólo mediante el dolor se consigue la vida eterna y el misterio cristiano se vive más intensamente como una experiencia de muerte. Hay por ello más sentido religioso en la celebración de la Pasión, un Viernes Santo, que durante una alborada de Pascua o el bautismo de un niño. Casi todos los hogares tienen en su patrimonio familiar y religioso un crucifijo que recogió el último suspiro de la madre o del abuelo, y rara vez se vive con la misma intensidad de sentimiento la alegría de un Cristo Pascual. La Dolorosa identifica a las madres y en cambio la Ascensión es con frecuencia una fecha de vacaciones en el trabajo, o la oportunidad de un "puente" de descanso.

De lo anterior se desprende con frecuencia esa connatural disposición a compartir el dolor ajeno más que la alegría, lo cual se hace más palpable aún en la gente campesina y en los más pobres.

En cuanto a la religiosidad Mariana, ésta incluye en nuestro pueblo la sublimación de dos valores muy arraigados: la virginidad y la maternidad. La Virgen representa el equilibrio entre la imagen de un padre inflexible y juez insobornable, que es Dios, y una especie de sombra protectora de la vida, comprensiva, intercesora. ¿No son aún muchos los choferes que en las vueltas de los caminos detienen su vehículo para colocar una esperma o una cruz, que les asegure la protección? ¿Y la devoción a la Virgen del Car-

nen, no se vive todavía como una fecha promisoria de sal-
/ación?

Ciertamente, sólo estamos describiendo estas manifes-
:aciones, sin entrar en el análisis de su contenido y de su
ıutenticidad. Mucho nos hacen pensar hechos ambiguos
:omo el de una imagen religiosa exactamente al lado de una
:aricatura grotesca, como vemos a diario en el interior de
os buses urbanos.

Finalmente, y dejando muchas otras, existe también
ına vivencia de fidelidad a la palabra y a las promesas he-
:has a Dios, aunque no se vivan lo mismo los pactos de las
'elaciones sociales. Así, por ejemplo, el compadrazgo esta-
›lece relaciones de respeto y vínculos de solidaridad entre
as personas. Todos los domingos, Monserrate recibe no sólo
uristas, sino procesiones de gente que cumple sus prome-
as. Las iglesias parroquiales reciben solicitudes de misas a
as Animas benditas y en cada Semana Santa, los peniten-
es de Santo Tomás de la Costa Atlántica cumplen "religio-
amente", dicen los periódicos, sus promesas o "Mandas".

ŀ.4.4 Caracteristicas positivas de la religiosidad popular

Juzgar las dimensiones anteriores es una tarea no sólo
lifícil sino comprometedora. Sería necesario mirar la reali-
lad desde dentro, vivir cada expresión y cada manifesta-
:ión, hacer cada experiencia religiosa. Así como no se pue-
le juzgar el amor de dos personas, a menos que uno sea una
le ellas. Sin embargo, podemos aproximarnos a las carac-
erísticas positivas de dichas manifestaciones de la religiosi-
lad popular.

Ante todo, diremos que si la naturaleza, la vida huma-
ıa, el destino y el mundo están en manos de Dios, el senti-
lo de lo divino, de lo trascendente, invade la existencia to-
la. Entre el nacimiento y la muerte, Dios está presente co-
no fundamento, como sentido, así su percepción sea de-

formada y la conciencia no lo experimente con toda la autenticidad o claridad en cada persona y cada circunstancia. Por lo mismo, lo sagrado valora lo profano y el pueblo vive el espacio y el tiempo en dimensiones diferentes si se trata de sacralidad o de mundaneidad. Así, el tiempo sagrado se hace circular, reversible y esto hace posible vivirlo cada vez de nuevo, instaurarlo y renovar con ello la vida.

También aparecen como valores, la fortaleza, la comprensión y aceptación de cualquier mal y la ayuda mutua en el dolor. "Hoy por tí, mañana por mí".

Y aunque, como veremos, también puede tomarse como aspecto negativo, la conciencia de la inmortalidad ayuda a la superación, ya que el otro mundo modela éste y lo explica, dándole significado a sus injusticias, dolores y limitaciones.

4.4.5 Características negativas

Tampoco nos detenemos mucho en este punto, ya que frecuentemente nos hemos habituado a considerar la religiosidad popular más como una lacra que como una riqueza y así no hace falta insistir tanto en su negatividad.

Ya que la oración y la superstición se utilizan para obtener resultados positivos en el orden cósmico y biológico, la religiosidad aparece como al margen de la transformación de la vida. Así la Religión es de una neutralidad moral tal que perfectamente se compaginan, por ejemplo una "beata", su mordacidad para la calumnia y su pasividad para cambiar las situaciones injustas, con su devota dedicación al Santo Rosario o a la "Adoración perpetua" del Santísimo.

La concepción del dominio del mundo por las fuerzas del mal, lleva a la necesidad de plegarias rítmicas y rituales

(novenas, misas, etc.) para aplacar estas fuerzas. La magia y el tabú constituyen la defensa ante las fuerzas del mal, y así la superstición reemplaza la confianza y la fe activa o comprometida.

Pero tal vez lo que más nos cuestiona como aspecto negativo es el fatalismo y la pasividad que, con una concepción de Dios Juez y Providencialista, puede ir moldeando al pueblo, que en situación de opresión e injusticia se consuela con un más allá, evadiendo el aquí y el ahora de su compromiso histórico y humano.

Para concluir este capítulo, nada nos parece mejor que las mismas palabras de la Iglesia en el Concilio, cuando afirmó:

> *"Consideradas durante largo tiempo como menos puras y a veces despreciadas, estas expresiones constituyen hoy el objeto de un nuevo descubrimiento casi generalizado.*
>
> *La religiosidad popular, hay que confesarlo, tiene ciertamente sus límites. Está expuesta muchas veces a deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones. Se queda frecuentemente a nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una verdadera adhesión de fe. Puede incluso conducir a la formación de sectas... Pero cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, tiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que sólo los pobres y sencillos pueden conocer.*
>
> *El Evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino no puede menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas.*

Independiente con respecto a las culturas, el evangelio y la evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna". (Evangelii Nuntiandi, No. 47).

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Preparen un sociodrama sobre el tema: "Religiosidad alienante y religiosidad liberadora".**
2. **Organicen un concurso de refranes populares que expresen la sabiduría del alma popular, clasificándolos según temas o valores: el amor, la mujer, el fatalismo, la resignación, la honradez, etc.**
3. **Organicen una mesa redonda para enjuiciar el holocausto masivo de los miembros de la secta "Templo del Pueblo" en Guyana (Noviembre de 1978).**
4. **Después de un estudio de los textos de la novela "El otoño del Patriarca", de Gabriel García Márquez, discutan: Los textos que contienen alusiones religiosas son: ¿blasfemos?, ¿simbólicos?, ¿críticos?, etc.**
5. **Organicen un foro sobre la novela "Cóndores no entierran todos los días", de Gustavo Alvarez Gardeazábal. Analicen críticamente los aspectos del catolicismo popular que el autor presenta.**

Personales:

1. **Esquematice los distintos momentos que se han dado, en la historia de la Iglesia latinoamericana, en el análisis de la religiosidad popular.**
2. **Exprese por escrito cómo entiende la "desculturización"**

como momento de la lectura de la religiosidad popular.

3. Investigue y analice algunos de los siguientes relatos y espantos campesinos:

   - el duende
   - el judío errante
   - el ánima sola
   - la llorona
   - la patasola
   - el pollo malo
   - la candileja
   - la madremonte

4. Analice, de un funeral al que Ud. haya asistido recienmente:

   - las motivaciones religiosas
   - las motivaciones culturales
   - las valoraciones cristianas.

BIBLIOGRAFIA

BUNTIG, Aldo, "El catolicismo popular y su aporte al proceso de liberación en América Latina", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Encuentro del Escorial 1972). Sígueme, Salamanca, 1973.

"Modelos del catolicismo popular", en *Catequesis latinoamericana,* 2, 1969, 57–74.

CELAM, "Iglesia y religiosidad popular en América Latina", en *El Catolicismo,* Nos. 2.230–2.232, 1976.

COMES, J.A., "Descripción, análisis y valoración del catolicismo popular", en *Pastoral Misionera,* 1975, 35–46.

DUSSEL, Enrique, *Caminos de liberación latinoamericana.* Latinoamericana de Libros, Buenos Aires, 1963.

América Latina y conciencia cristiana. IPLA, Quito, 1970.
"Fisonomía actual del catolicismo latinoamericano conside-

rando su génesis histórica", en *Fe cristiana..* (Encuentro del Escorial 1972).

"Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina", en Ibid.

Historia de la Iglesia en América Latina. Univ. Santo Tomás, Bogotá, 1978.

"Teología de la liberacion y pastoral liberadora", en *Misiones Extranjeras* (Madrid), Enero–Febrero 1973.

GALILEA, Segundo, *Análisis empírico de la religiosidad latinoamericana.* IPLA, Quito, 1969.

"Peligros actuales del catolicismo latinoamericano", en *Mensaje*, 175, 1968.

"La fe como principio crítico de la promoción de la religiosidad popular", en *Fe cristiana...* (Encuentro del Escorial 1972).

Evangelización de la religiosidad popular. Dialéctica de dos modelos pastorales. Sal Terrae, 1974.

Introducción a la religiosidad latinoamericana. Camino, Ouito, 1972.

"Intentos de un análisis teológico pastoral del catolicismo popular", en *Pastoral popular,* Junio–Septiembre 1974.

"Pastoral popular, liberación y política en América Latina", en *El Catolicismo,* Noviembre 27, 1975.

GERA, Lucio, "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", en *Stromata,* Enero–Julio 1974.

HADDOX, Benjamín. *Sociedad y religión en Colombia.* Tercer Mundo, Bogotá.

JARAMILLO, Oscar, *El factor religioso en los orígenes de la nacionalidad colombiana.* Tesis de grado Univ. Javeriana, Bogotá.

HARLIK, Estanislao, "¿Qué es la fe?", en *Revista Javeriana,* 440, 1977.

LATORRE, Abraham, *Sociología de la religión.* Univ. Santo Tomás, Bogotá, 1976.

MALDONADO, Luis, "Sugerencias preliminares para una valora-

ción teológica de la religiosidad popular", En *Pastoral misionera,* 1975, 67–84.

MARTIN VELASCO, Juan de Dios, "Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial", en *Pastoral misionera,* 1975, 46–66.

MARTINEZ HERRERA, H., "La crisis actual de la religiosidad colombiana", en *Eclesiástica Xaveriana,* 1, 1973, 3–67.

MELIA, B., "Pueblo y religiosidad popular en América Latina", en *Catequesis latinoamericana,* 1974, 51–55.

MIGUEZ BONINO, J., "La piedad popular en América Latina", en *Concilium,* 96, 1974, 440–454.

SCANNONE, J.C., "Necesidad y posibilidades de una teología socio–cultural latinoamericana", en *Fe cristiana...* (Encuentro del Escorial 1972).

"Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica", en *Stromata,* 3–4, 1976.

VARIOS, "Religión del pueblo", en *Theologica Xaveriana,* 2, 1977, 225–232.

Pastoral popular y pastoral en los santuarios. Prensa Católica, Bogotá, 1972.

Cultura popular y filosofía de la liberación. Fernando García C., Buenos Aires, 1975.

VIDALES, Raúl y KUDO, T., *Práctica religiosa y proyecto histórico.* CEP, Lima, 1975.

VIDALES, Raúl, "Diversos acercamientos al estudio de la religiosidad popular", en *Pastoral popular,* Enero–Marzo, 1976.

ZULUAGA, Francisco, *La religiosidad popular en Colombia.* Univ. Javeriana, Bogotá, 1977.

4.5 ORIGEN DE LA RELIGION

La palabra origen puede aludir a dos cuestiones muy distintas: al "desde cuándo" el hombre es religioso y tambien a las "causas que hacen" que el hombre sea religioso. La primera es una cuestión histórica, el segundo un problema antropológico actual que se ha tratado y se trata de resolver en diversas perspectivas: social, psicológica, metafísica y ética. Trataremos de ambos problemas sucesivamente.

4.5.1 Origen histórico de la religión

Empecemos por decir que la pregunta ¿desde cuándo el hombre es religioso? no tiene una respuesta concreta que sea plausible; pero que, sin embargo, no carece de sentido y, más aún, tiene interés. Ella nos lleva a situar al hombre, no sólo desde un punto de vista psico–somático, sino principalmente cultural, dentro de un proceso evolutivo: el hombre es evolución. En esta perpectiva, aunque el hombre por su apertura a la realidad es un animal potencialmente religioso, como es también en otro orden de cosas, animal potencialmente político, jurídico, económico o cultural, etc., sin embargo, sabemos que en ninguno de estos aspectos el hombre fue desde un principio como es hoy. Ninguno de estos aspectos culturales le fueron otorgados gratuitamente, sino que, por el contrario, el hombre los fue creando al hilo de un proceso lento de despegue de la animalidad simple y pura, punto de arranque de la humanidad. Si tuviéramos la posibilidad de asistir en calidad de espectadores, como a un film, al largo proceso de la evolución, nos quedaría muy difícil, si no imposible, discernir en las primeras etapas de la hominización, por las solas apariencias exteriores, a los homínidos humanizados del resto de sus congéneres no humanizados.

Desde un punto de vista teista, el hombre como fenómeno evolutivo tiene una explicación muy sencilla: en la

evolución Dios no es quien hace las cosas, sino quien hace que las cosas se hagan en concurso admirable con las causas segundas, actuando conjuntamente con ellas por dentro, sin violencias, sin prisas, sin precipitar acontecimientos, dejando que las cosas maduren a su debido tiempo después de largas esperas o advientos. La historia es un de—venir ad—veniente o un ad—venir de—veniente. Comentando los hechos que anotamos, escribe Teilhard de Chardin que el hombre entró en la tierra "sin hacer ruido", casi sin dejarse sentir como animal superior. Los primeros hombres llevaron un género de vida muy similar al resto de sus congéneres, pese a la diferencia específica que ya actuaba en ellos y que los llevaría, andando el tiempo, al nivel de "homo sapiens", con plenitud de uso de razón y capacidad de Dios. Sólo el "homo sapiens" empieza a ser "capax Dei" y, por ende, animal religioso.

Desde un punto de vista cristiano hay que añadir que la revelación es la salida de Dios al encuentro del hombre, cosa que no sucede sin que antes históricamente el hombre haya buscado a Dios por los múltiples y difíciles caminos de la religión, a través de diversas tentativas y ensayos, torpes a veces como los primeros pasos de un niño hacia los brazos de la madre, pero no por ello despreciables a sus ojos. La religión precede y prepara históricamente la revelación de Dios. La revelación es, en esencia, la elevación del hombre, ya religioso, a un estado teologal de gracia y amistad divinas. Pero esta oferta de amistad no es posible sin cierta igualdad, sin un desarrollo de la humanidad que permita cierta madurez por parte del hombre para aceptarla. Sólo a un hombre evolucionado, entrado en uso de razón o "sapiens", podría ofrecerle el Creador su amistad. Teológicamente hablando, Adán y Eva son símbolo de la humanidad adulta a quien Dios ofrece su gracia y amistad. El hombre preadámico fue ciertamente objeto del amor de Dios, como el niño lo es del amor de los padres durante los

primeros meses y años, pero no de un amor de amistad, el cual supone cierta reciprocidad en la donación que no es posible sin haber conquistado un alto grado de razón y libertad. La amistad supone una cierta igualdad. Habiendo llegado la evolución a dar de sí (aunque no por sí sola, sin el concurso de Dios) unos homínidos (australopithecos) muy parecidos morfológicamente a los futuros primeros hombres, tiene lugar, con el especial concurso de Dios, la aparición de los primeros homínidos humanizados (homo habilis, Zinjántropo, según el estado actual desde la creación). En este momento ocurre la *humanización,* que, atendiendo a los datos de la paleontología, tuvo lugar aproximadamente hace un millón setecientos cincuenta mil años en el centro de Africa, cuna de la humanidad. Muy recientemente la humanidad alcanza el momento de *sapientización,* con los Neánderthal, el Cromagnón, etc. Estos son tipos de humanidad entrados en uso de razón, de quienes se puede decir que son "animales racionales", siguiendo la clásica definición aristotélica. Sólo a partir de este momento es posible alcanzar el nuevo nivel de la *revelación* por parte de Dios: su amistad y gracia ofrecida al hombre. Humanización, sapientización y revelación son tres estadios en la historia de la humanidad, ciertamente religiosa, pero a ritmo de evolución. Ritmo sin pausas, pero lento.

Ateniéndonos al anterior esquema volvemos a preguntarnos: ¿desde cuándo el hombre es religioso? Ciertamente empieza a serlo cuando se transforma en "homo sapiens", hace aproximadamente cien mil años. Las pinturas rupestres, el enterramiento de los muertos, la elevación de dólmenes y menhires, etc. son hechos que parecen indicar que los neántropos tenían ciertas ideas metafísicas, aún si se quiere en estado embrionario, sentimental y mágico, apuntando hacia un más allá "sagrado" al cual el hombre se siente religado: la religión es una orientación del hombre hacia lo sagrado *(ordo hominis ad sacrum).* Estas ideas, o

más bien sentimientos profundos no exentos de inteligencia, son el comienzo del reconocimiento experimental que el hombre va a llevar a cabo en su larga existencia prehistórica e histórica. Sólo muy entrado en uso de razón podrá plantearse preguntas como éstas: ¿Quién soy yo? ¿Qué va a ser de mí? ¿En la muerte muere todo el hombre? ¿Hay algo o alguien más allá de la vida, más allá de todo ente, que dé sentido a todo?

No podemos esperar que los paleántropos o arcántropos se hagan estas preguntas y ni siquiera que posean el sentimiento profundo que de la trascendencia tiene el neántropo. La humanidad, en conclusión, no fue formalmente religiosa desde un principio (ab initio), sino que se fue haciendo religiosa. La inteligencia, que es lo que caracteriza al hombre, consistió durante los largos milenios de la prehistoria en un aprehender las cosas sensibles como realidades en forma muy concreta e inmediata; la inteligencia le permitió ir dando respuestas a sus necesidades primarias en forma menos mecánica, más libre y creadora que el resto de los animales. Pero, como en el caso del niño, fueron las necesidades primarias las que embargaron la actividad de su inteligencia. En estas circunstancias hay que admitir un estadio de la humanidad "arreligioso", de análoga manera a como lo es el niño en los primeros años de su existencia. Por las mismas razones existió un estadio de amoralidad (no responsabilidad), puesto que en un principio el hombre estuvo, a no dudarlo, muy determinado por los mecanismos del instinto, del cual se fue liberando lentamente hasta asumir la conducción de su vida en forma racional. La analogía con el niño, arresponsable y arreligioso en las primeras etapas de la vida, puede ilustrarnos sobre estos largos períodos prehistóricos de la humanidad desde los arcántropos pasando por los paleántropos hasta los neántropos.

Al afirmar, como hipótesis plausible y poco menos que necesaria, la emergencia de la religión en una etapa rela-

tivamente reciente de la historia de la humanidad, no estamos haciendo nuestra, sin más, la tesis defendida por J. Lubbock acerca del ateísmo de los primitivos, ni tampoco las conclusiones de ciertos filósofos marxistas de la religión. Lubbock, en su libro *El origen de la civilización y la primitiva condición del hombre,* aparecido en Londres en 1870, basaba sus conclusiones en insuficientes informaciones de algunos pueblos primitivos actuales. Estudios posteriores han descubierto en los primitivos actuales un estado de religión generalizado en formas muy diversas, que van desde la forma "mana--tabú", pasando por el animismo, el fetichismo, etc., hasta llegar a las más altas formas del "Señor del cielo". No olvidemos que el mal llamado primitivo actual es un ser racional, y que a nivel de razón el hombre, por necesidad, se plantea interrogantes metafísicos y adopta posturas religiosas, como lo reconoce el propio Ludwig Feuerbach de entrada en su libro *La esencia del Cristianismo:* "La religión descansa en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal. Los animales no tienen ninguna religión. El hombre tiene religión". El hombre que vivió su vida arreligiosamente no es el *homo sapiens,* surgido entre los neántropos, sino tipos de humanidad anteriores clasificados como paleántropos y arcántropos.

Tampoco estamos de acuerdo con la posición marxista. No se puede, en este campo, proyectar apriorismos o supuestos previos tales como ligar la religión a una determinada forma de economía, para concluir que donde no hay propiedad privada, explotación, división y lucha de clases (realidades ausentes en la etapa del comunismo primitivo) allí no puede haber religión. Como si la religión más que una necesidad del hombre, fuera un subproducto social, un reflejo de situaciones negativas, una búsqueda de evasión de las mismas. Cuando esto sucede, estamos ante una pseudoforma religiosa. La religión es otra cosa.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. Lean y analicen la obra de Teilhard de Chardin: El fenómeno humano, en relación con lo expuesto.
2. Discutan en grupo la posible analogía entre la evolución mental del niño y la evolución de la humanidad.
3. Recojan datos acerca de las posibles primeras manifestaciones religiosas de los neántropos.

Personales:

1. Lea los primeros capítulos del Génesis y establezca las características humanas de Adán y Eva y su relación de amistad con Dios.
2. Investigue el significado de las siguientes palabras:

   Mana
   Tabú
   Animatismo
   Animismo
   Fetichismo
   Totem
   Politeismo
   Monoteismo
   Teismo
   Ateismo
   Agnosticismo

3. Escriba un pequeño ensayo sobre la frase de Voltaire: "Si Dios no existiera, habría que inventarlo".

BIBLIOGRAFIA

ANWANDER, A., "El problema de los pueblos ateos", en *El ateísmo contemporáneo*, (enciclopedia), Vol. I, t. II. pp. 563-574.

CRUSAFONT, M. y otros, *La Evolución*. BAC, Madrid, 1966.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *El fenómeno humano*. Taurus, Madrid, 1965.

TUTORI, Tullio, "El problema del ateísmo primitivo", en *El Ateísmo contemporaneo pp. 553 -562.*

ZUBIRI, Xavier, "El origen del hombre", en *Revista de Occidente*, 17 (1964) pp. 46–173.

MARQUINEZ G., *Metafísica desde Latinoamérica*. USTA--CED, Bogotá, 1977.

4.5.2 Origen causal de la religión

La pregunta por el origen de la religión plantea en este momento una cuestión etiológica: ¿cuáles son las causas que producen el fenómeno religioso? Sólo cuando respondamos este interrogante, estaremos en capacidad de saber por qué la historia del hombre ha sido una historia religiosa o por qué, en una u otra forma, todo hombre es a su manera animal religioso. Las respuestas dadas a los anteriores interrogantes las podemos clasificar en tres grupos: psicológicas, sociales y metafísicas.

Dentro de las explicaciones psicológicas de la religión, la más popularizada es la dada por Sigmund Freud, pero tendremos en cuenta también la de Ludwig Feuerbach. Como modelo de explicación sociológica, en boga en nuestros días, seleccionamos la de Carlos Marx. Finalmente, vistas las radicales insuficiencias del psicoanálisis y del marxismo, propondremos ciertas explicaciones que van más a la raíz del problema, de tipo metafísico. Para ello hemos seleccionado a tres pensadores actuales: Paul Tillich, Xavier Zubiri y Enrique Dussel.

4.5.2.1 Explicaciones psicológicas

Ludwig Feuerbach (1804--1872) es el autor de una famosa obra: *La esencia del Cristianismo.* En ella afirma rotundamente que el hombre es por naturaleza un animal religioso y que su historia es la historia de la religión. Esto supuesto, se pregunta acerca de la verdadera religión, que para Feuerbach es la que gira en torno al hombre o sea la religión antropológica. "El hombre es Dios para el hombre", llega a afirmar tomando la palabra "hombre" en sentido genérico: el género humano, o especie humana. La humanidad es el verdadero sujeto de los atributos que la teología afirma de Dios; porque la humanidad o comunidad de los hombres un día lo sabrá todo, lo podrá todo, es inmortal, vivirá en justicia y amor... Es el verdadero sujeto al que hay que adorar. La falsa religión es la religión teológica que tiene como centro a Dios. Pertenece a un pasado, pero carece de futuro. ¿Cómo explica, entonces, el origen de la idea de Dios y, con ella, el orto de lo que hasta Feuerbach se consideraba religión?

Piensa Feuerbach que es en la soledad del individuo donde tiene Dios su lugar de nacimiento: "El vacío del concepto de género humano lo llena el hombre con la idea de Dios, un ser que es libre de las limitaciones y defectos que pesan sobre el individuo". Dios es por tanto una idea con la que el hombre individualista, que se siente mortal, ignorante, impotente, infeliz, trata de buscar una salida a sus limitaciones. Una salida falsa, puesto que el único ser real superior que puede salvarlo de sus limitaciones es la especie humana, de la cual el individuo forma parte. El individualismo es, pues, la raíz última de la falsa religión o sea la religión teológica, mientras que "sólo la vida en comunidad es una vida verdadera, divina y satisfecha de sí misma". La idea de Dios tiene origen en una proyección y objetivación de cuanto positivo hay en el hombre. El hombre crea a Dios sin darse cuenta de que "la esencia divina no es otra cosa

que la esencia del hombre sin límites individuales".

¿Qué pensar del individualismo como raíz última de la idea de Dios y de la religión? No cabe duda que muchos creyentes y formas de religiosidad son radical y defectivamente individualistas. Lo único que importa, se dice, es el negocio de la salvación de "mi" alma. Nadie puede salvarme si yo no me salvo... Enfocada así la cosa, la obsesión por el *alma* me obtura al mundo de los cuerpos, a los problemas reales de la gente, a las tareas y luchas por la justicia. Se trata de un espiritualismo inaceptable que reduce la religión a la esfera desencarnada de las almas. Pero si, además, lo principal es la salvación de "mi" alma, "mi" negocio, se llega a un atomismo religioso en que cada alma es una mónada que coexiste, pero que no se interrelaciona con las demás. Esto no es religión, esto no es cristianismo. Estas formas individualistas y, por lo mismo, pseudoreligiosas convierten a Dios en un "remediatodo", en un "tapaagujeros", en un patrono que premia o castiga. Desaparece la idea de comunidad, de pueblo de Dios. Tenía razón Feuerbach cuando hacía la crítica al individualismo religioso de su tiempo; pero no se daba cuenta de que lo que estaba criticando no era sino un subproducto religioso, una forma de religión influenciada por una filosofía capitalista liberal, según lo que priva en la vida económica es el interés individual. ¿Cómo no concebir la salvación individual como el máximo negocio?

Sin embargo, hay que decirlo, el proyecto feuerbachiano de salvación del hombre en y por la especie (trascendencia específica), sin una apertura más allá de lo que la humanidad es y significa (transcendencia teológica) nos parece hoy ambiguo y deficiente. La especie humana como un ser genérico capaz de salvarnos nos parece una generalidad que no tiene en cuenta a las personas reales, ni puede aportar suficiente esperanza. Es verdad, por otra parte, que la humanidad desde los días de Feuerbach ha venido acumu-

lando ciencia y poder, atributos verdaderamente divinos. Pero en nuestras manos están adquiriendo hoy la figura de un demiurgo apocalíptico. Sabemos y podemos tanto que estamos en capacidad de borrar la vida sobre la tierra. Frente a tales poderes, el principal problema que tenemos planteado hoy es el de la sobrevivencia Lo que aterra es que el hombre no haya crecido en sabiduría, en justicia, en amor en la misma medida en que ha crecido en ciencia y poder. En cualquier caso, para una mente lúcida ya no es posible creer con fe incondicionada en el progreso, ni proclamar una salvación del hombre en el dios—especie o humanidad.

Sigmund Freud (1856—1939) es de sobra conocido por sus descubrimientos en el campo de la psicología profunda. Es el padre del psicoanálisis como teoría de la personalidad y como método terapéutico. Como teoría de la persona distingue en ésta tres niveles o esferas: el inconsciente, el subconsciente y el consciente; y tres instancias o resortes que la dinamizan: el ello, el superyo y el yo. El *ello* está sumido en la esfera del inconsciente como el motor de un barco en sus bodegas. Es el motor de la personalidad, generador de impulsos, exigencias, deseos instintivos e involuntarios. El yo a su vez, emerge a la esfera consciente. Como director de la personalidad debe liberar adecuadamente hacia el mundo exterior la energía que se genera en el ello de acuerdo con las facilidades o limitaciones que le impone el entorno físico y social. El yo como capitán del barco ha de tener un ojo puesto en el interior y otro en el horizonte hacia el cual camina. Se debe regir por el principio de la realidad. El *superyo* es una especie de código moral, asimilado como por osmosis del medio social y convertido en segunda naturaleza, que traza los ideales por los que se debe regir el yo y que lo reprime cuando los incumple. El mal funcionamiento de estas tres instancias impide la liberación adecuada de la energía que continuamente se genera en el inconsciente y puede dar origen en las

capas más profundas a que se incumben y estallen conflictos, cuya única cura es volverlos conscientes mediante el método sicoanalítico, que utiliza, entre otros medios. la interpretación de los sueños para llegar al conocimiento del fondo de la personalidad convulsionada.

Uno de estos conflictos, que da origen a la religión, es el llamado complejo de Edipo. Según la mitología griega, Edipo fue abandonado de niño; siendo mayor, se convierte, sin saberlo, en amante de su propia madre y por celos mata al que es su padre. Cuando conoce el secreto de su origen ya no podrá escapar a la conciencia atormentada por haber cometido un incesto y un parricidio. Hasta aquí el mito, que Freud lo considera como un símbolo de lo que en su evolución psíquica pasa a todo individuo humano: a cierta edad el niño se enamora de la madre, y se opone (mata) al padre por ver en él un obstáculo para el cumplimiento de su "libido" hacia la madre. Lo contrario sucede con la niña, que se enamora del padre y rechaza a la madre. Este rechazo o muerte del otro, (padre/madre) si no se resuelve correctamente engendra en el fondo del corazón un sentimiento de culpabilidad que es el verdadero complejo de Edipo. No vamos a discutir hasta qué punto las cosas ocurren, en todos los casos, aun en los normales, como Freud las pinta. Pero sí hasta qué punto, siendo ingeniosa, la teoría carece de objetividad, cuando se sirve de ella para explicar el origen o las causas que producen el hecho religioso. Veamos.

Sobre religión trató Freud principalmente en tres obras: *El origen de una ilusión, Totem y tabú, y Moisés y la religión de Israel.* Considera en ellas que, mucho antes de la leyenda griega, debió cometerse este crimen en los albores de la humanidad. El animal humano vivía en pequeñas hordas. En éstas dominaba el macho más fuerte imponiendo su ley a las hembras y a los machos más jóvenes sometidos a su autoridad. Un día éstos se sublevan y matan al despótico padre. El macho que osa reemplazar y asumir el papel

lel padre corre la misma suerte, pues el deseo de cada uno e enfrenta contra el de todos. Para hacer posible la vida, en stas circunstancias, tienen que frenar su sexualidad y agre-ividad; pero quedarán siempre con un complejo de culpa jue se recordará en lo sucesivo y se exorcistará también nediante prácticas totémicas:

> *"Para hacer las veces de Padre, se escogía a cierto animal, como totem, considerado como antepasado, espíritu protector al que estaba prohibido hacer daño o matar. No obstante, una vez al año todo el clan se reunía para un festín en que el animal totem, generalmente respetado, era descuartizado y devorado en común. A nadie estaba permitido abstenerse de participar en este festín, que era una repetición solemne del asesinato del padre, que había señalado el comienzo de un nuevo orden social, de una nueva moral, de una nueva religión "* (Moisés).

Este esquema se repite, según Freud, en el origen de a religión de Israel y en los orígenes del cristianismo. El ›ueblo da espaldas a Moisés, se rebela contra el monoteismo jue les quiere imponer y adora el becerro de oro. Supone Freud, sin ninguna base histórica y contrariando al texto lel Exodo, que el pueblo debió incluso matar a Moisés; nás adelante arrepentido de su crimen, estableció el banquete de la Pascua, que es interpretado como convite totenico de la horda, convertido en fuente de identificación y antificación. De análoga manera la Eucaristía cristiana, que ememora la muerte de Jesús, sería un banquete totemico. En conclusión, afirma Freud:

> *"Cuando el niño, al crecer ve que está destinado a permanecer niño para siempre, que nunca podrá prescindir de la protección contra poderes soberanos y desconocidos, entonces confiere a estos poderes los rasgos de la figura del padre y se crea los dioses, a los que teme y busca hacerlos propicios y a los que no*

obstante atribuye el oficio de protectores (...) ¿Pero la etapa de infantilismo, no está destinada a quedar superada? El hombre no puede permanecer eternamente niño; le es necesario al cabo aventurarse en un mundo hostil. Y eso es lo que puede llamarse "la educación con miras a la realidad" (El futuro de una ilusión).

¿Qué pensar de esta ingeniosa presentación del fenómeno religioso en general y del fenómeno judaico- cristiano en particular? No cabe duda que muchos tienen una experiencia negativa del padre. El padre machista que esclaviza a la madre, el padre exigente y autoritario que maneja con mano dura a los hijos, del que se depende en todo y al que se necesita en cada momento, cuyas iras se teme, no es nada raro. Si esta imagen se extrapola religiosamente tendremos la imagen numinosa de un Dios jupiterino, exigente, amenazador. La reacción contra el padre se convierte en rechazo o negación de Dios. De aquí que los símbolos humanos, tan cargados a veces de experiencias negativas, sean con frecuencia inadecuados para hablar de Dios. Si hemos conocido el verdadero amor y si lo hemos reconocido en nuestros padres, estamos más cerca de entender que Dios es padre y que Dios es amor. Por lo demás, las geniales especulaciones freudianas sobre la religión de Israel y la religión cristiana carecen de bases bíblicas, históricas y etnológicas. El propio Freud habla de su *Moisés* como de una "novela histórica", pero sobre una novela no se puede hacer ciencia.

4.5.2.2 Explicaciones socio–económicas

Carlos Marx (1818- 1883) trata de explicar el hecho religioso en dimensión socio económica. En las *Tesis sobre Feuerbach,* Marx acusa a este de no ver "que el sentimiento religioso es también un producto social". Las causas que producen la religión son para Marx infraestructurales. ¿Cúa-

les son éstas? Escuchemos un largo texto de Marx ya clásico:

> *"En Alemania, la crítica de la religión ha llegado, en lo esencial, a su fin y la crítica de la religión es el principio de toda otra crítica. La existencia profana del error ha quedado comprometida, una vez que se ha refutado su celestial* oratio pro aris et foris *(oración por la casa y el hogar, es decir, la religión). El hombre que sólo ha encontrado en la realidad fantástica del cielo, donde buscaba un superhombre, el reflejo de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la apariencia de sí mismo, el no—hombre, donde lo que busca y debe buscar es la verdadera realidad.*
>
> *El fundamento de la crítica de la religión es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha poseído a sí mismo o que de nuevo ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto colocado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el estado, la sociedad y este estado y esta sociedad producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación. Es la fantástica realización de la esencia humana porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su aroma espiritual.*
>
> *La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la mi-*

seria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo.

La superación de la religión como dicha ilusoria del pueblo es la exigencia de su dicha real. Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones. La crítica a la religión es, por tanto, en germen, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad.

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que las sacuda y puedan brotar flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre, mientras éste no gira en torno a sí mismo. La misión de la historia consiste, pues, una vez que ha desaparecido el más allá de la verdad, en averiguar la verdad del más acá. Y, en primer término, la misión de la filosofía que se halla al servicio de la historia consiste, una vez que se ha desenmascarado la forma de santidad de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus formas no santas. La crítica del cielo se convierte con ello en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política" (En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel).

Analicemos el anterior texto. Marx reitera en primer termino su convicción de que es el hombre quien crea la religión y no la religión al hombre, es decir, que no es Dios

l creador del hombre, sino el hombre el creador de Dios. Esto lo había sostenido Feuerbach, por quien el joven Marx sintió una profunda admiración hasta el punto de afirmar que "en Alemania, la crítica de la religión ha llegado (con la obra de Feuerbach) a su fin". Marx, pues, acepta la teoría psicológica de Feuerbach, pero la lleva más allá. Porque, sintiéndola insuficiente, se pregunta de nuevo: ¿Por qué el hombre tiene que hacer la religión? A esta pregunta no responde como Feuerbach que es la soledad del individuo, no abierto a la comunidad, lo que en últimas produce la religión. Piensa Marx, por el contrario, que las raíces últimas son de naturaleza socio-económicas: "el hombre es el mundo de los hombres, el estado, la sociedad, y este estado y esta sociedad producen la religión..." Estamos ante una explicación sociológica y no psicológica. La religión, en una sociedad oprimida, es "la expresión (o reflejo) de la miseria real y protesta contra la miseria real". Reflejo ideológico (teoría de ese mundo) que oculta la miseria real y, por ello "opio del pueblo". Pero también a veces le reconoce Marx una función positiva de protesta contra la miseria real. La superación de la religión como "dicha ilusoria" (reflejo ideológico) es la condición de la dicha real del pueblo en cuanto éste puede ver su miseria real. Pero esto no basta, pues sería quedarse en crítica ideológica. La religión tiene unas raíces infraestructurales de naturaleza socio-económica. Por tanto, hay que ir a las raíces, piensa Marx. De aquí que "la lucha contra la religión es, por tanto, indirecta, es decir, la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su aroma espiritual (su ideología)". La crítica del cielo, concluye lapidariamente, se convierte así en crítica de la tierra, es decir, en lucha contra todos aquellos estados de cosas que necesitan de la religión como justificación ideológica. En el orto, pues, de la religión intervienen "poderes externos" que dominan la existencia cotidiana. *(Anti–Dühring)*. Estos poderes misteriosos fueron factores naturales no explicables para el hombre primitivo, frente a los cuales sen-

tía miedo numinoso. Suprimida por la ciencia la ignorancia de los fenómenos naturales y, con ella, el miedo, siguen subsistiendo otros "poderes sociales", no menos misteriosos e inexplicables para el común de los hombres, que distorsionan la vida real y generan, de rebote, la religión. Son estos poderes sociales el carácter misterioso de la mercancía y el fetichismo del dinero, que dominan al hombre con la aparente necesidad natural de sus leyes dentro de una sociedad capitalista.

La religión como ideología ilusoria que refleja y justicia una situación de miseria está llamada a desaparecer en la medida que cambien los factores de base que le sirven de soporte: "El reflejo religioso del mundo real, escribe Marx en *El Capital,* sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto de la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, el proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta sobre su mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución".

¿Qué pensar acerca de la interpretación marxiana del origen de la religión? En este punto, para ver claro y no extender abusivamente la crítica de la religión a sus fuentes más auténticas y renovadoras, conviene distinguir con Enrique Dussel lo que éste llama "religión supraestructural" y "religión infraestructural".

Cuando Marx hace su crítica a la religión tiene delante, por una parte, la interpretación religiosa hegeliana; y por otra, la realidad fenoménica de unas iglesias cristianas y un judaismo aburguesados y, por lo mismo, justificado-

res del sistema capitalista, en un momento de máxima injusticia. Para Hegel "la religión y el fundamento del Estado son una misma cosa". La religión es fundamento en cuanto justifica al Estado a través de la historia: "La historia universal, bajo el cambiante espectáculo de sus episodios, es el proceso real del Espíritu, constituyendo la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia". La religión, pues, en cuanto justifica y encubre situaciones o estados de justicia, es una religión ideológica o supraestructural. Entonces es opio del pueblo, y en cuanto tal tendríamos que aceptar honestamente las críticas de Marx a la Iglesia, al cristianismo en su concreción histórica burguesa y a toda forma de religión mágica que aparte al hombre del mundo real de los hombres y de las tareas de la historia. Este tipo de religión sí tiene un origen social espúreo.

Pero existe otra corriente de religión infraestructural, soterrada, profunda y transparente, no ideológica, que está con el pueblo oprimido, con los pobres, y que lejos de justificar y encubrir situaciones de injusticia, las denuncia y lucha contra ellas. Es la religión que acertó a entrever Marx cuando asignó a la religión un valor positivo de "protesta contra la miseria real". La religión infraestructural, si es capaz de transformar la vida real de los hombres en una determinada sociedad haciéndola más justa, es porque nace y extrae sus fuerzas de fuentes más profundas que la misma sociedad que es capaz de transformar revolucionariamente. Esto ha sido la religión y el cristianismo en su momento fundacional y en otros momentos estelares de la historia: el de sus santos, el de sus profetas, el de sus hijos liberadores. ¿Cuál es el origen metasocial y, por lo mismo, metafísico de la religión? Lo veremos en la próxima unidad.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Exposición, por parte de un grupo, del psicoanálisis freudiano como: a) teoría de la estructura de la personalidad, b) teoría de la evolución de la personalidad, c) método terapéutico para la eliminación de conflictos psíquicos.**
2. **Exposición por parte de otro grupo del marxismo como materialismo dialéctico e histórico.**
3. **Un tercer grupo puede hacer una exposición crítica de las teorías de Freud y de Marx acerca de la religión valiéndose de carteleras y otros medios visuales.**

Personales:

1. **Realice una pequeña biografía de Freud y Marx.**
2. **Busque la significación de las siguientes palabras que dicen relación al psicoanálisis y al marxismo:**

ego		materialismo
superego	fase oral	
	fase anal	dialéctica
ello	fase fálica	infraestructura
eros	onírico	supraestructura
tanatos		plusvalía

3. **Escriba un pequeño ensayo periodístico sobre:**
"Para los comunistas Dios no existe, sino la justicia; para los cristianos Dios no existe sin la justicia"
(Ernesto Cardenal).

BIBLIOGRAFIA

ASMANN, Hugo, *Sobre la religion* (Antología de K. Marx y F. Engels). Sígueme, Salamanca, 1974.

DUSSEL, Enrique, *Religión*. Edicol, México, 1977.

FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*. Sígueme, Salamanca, 1975.

FROMM, Erich, *Psicoanálisis y religión*. Psiqué, Buenos Aires, 1967.

GIRARDI, Giulio, *Marxismo y cristianismo*. Taurus, Madrid, 1969.

GARAUDY, Roger, *Del anatema al diálogo*. Ariel, Barcelona, 1968.

MARQUINEZ, Amparo de, "Antropología religiosa de Ludwig Feuerbach", en *Universidad de Santo Tomás*, 17–18, 1973, pp. 235–246.

PLE, Albert, *Freud y la religión*. BAC, Madrid, 1975.

RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México, 1974.

4.5.2.3 Explicaciones antropometafísicas

Hemos insistido en que no aceptamos explicaciones no radicales acerca del origen del problema religioso en el hombre y en la sociedad. Ello nos lleva a profundizar en nuestro tema y a recurrir a otras fuentes más ocultas y soterradas, pero más convincentes y verdaderas a nuestro parecer. Tales fuentes, de donde brotan las aguas vivas de la religión en el hombre son un *a priori* antro-metafísico que Paul Tillich llama "dimensión profunda", Zubiri "religación" y Enrique Dussel "praxis de liberación". Intentaremos resumir brevemente lo característico de cada una de estas posiciones que señalan hacia el hombre en lo que tiene de meta–físico.

Paul Tillich (n. 1886), filósofo y teólogo alemán, pastor protestante y profesor universitario, fue expulsado de

Alemania por oponerse al nacional–socialismo. Instalado en Estados Unidos fue aquí uno de los más admirables intelectuales cristianos. Su obra cumbre es, sin duda, *Systematic Theology* (1972). En castellano podemos leer obras suyas tan admirables como: ***Se conmueven los cimientos de la tierra, La dimensión perdida, Filosofía de la religión, El coraje de existir,*** etc.

El planteamiento más importante de Tillich es la afirmación de la presencia universal de la religión en todo lo que el hombre es y hace, en todas las manifestaciones de la vida y de la cultura, cuando se vive en profundidad. De tal manera que se niega a diferenciar lo esencial religioso de la vida cotidiana y de las manifestaciones culturales. En la medida en que se vive en dimensión de profundidad, el hombre se topa con los signos de una realidad absoluta, con un sentido ultimo e incondicionado que lo lanza a la pregunta religiosa. De esta manera, piensa Tillich, religión y cultura son contenido y forma; es decir, la cultura manifiesta en formas varias y ricas el eros de lo incondicional, que constituye la esencia de la religión. Escuchemos a Tillich:

> *"Ser religioso significa preguntar apasionadamente por el sentido de nuestra vida y estar abierto a una respuesta... es el ser mismo del hombre en cuanto se pone en juego el sentido de su vida y de la existencia en general... Religión, en el sentido más amplio y profundo de la palabra, es aquello que nos atañe incondicionalmente... En esta situación –sin ciudadanía, sin patria, sin un lugar donde quedarse– la religión reconoce de pronto que ella no necesita de tal lugar, que no tiene por qué buscar ninguna patria. En todas partes tiene su casa: en la profundidad de todas las funciones de la vida del espíritu humano... La religión es la sustancia, el fundamento y la profundidad de la vida del espíritu humano"* (La dimensión perdida).

Lo que le preocupa a Tillich es el hecho de que el hombre actual puede perder la dimensión de profundidad y, por tanto, el contacto con las raíces religiosas de su existencia. Empujados en dirección horizontal, en la embriaguez de los puros movimientos ilimitados, llevamos con frecuencia una vida vanal, resbalamos sobre la superficie de las cosas, vacíos de nosotros mismos:

> *"Nuestra vida cotidiana en el trabajo profesional y en la familia, con sus viajes en automóvil y en avión, las reuniones y conferencias, la lectura de revistas y anuncios, la televisión y la radio, es un único y gran ejemplo de una vida sin dimensión de profundidad, de una vida que pasa llenando cada instante con algo que ha de hacerse, decirse, verse o planearse. Pero el hombre no puede saber qué es profundidad sin quedarse en silencio y reflexionar sobre sí mismo"* (La dimensión perdida).

En esta reflexión, en este contacto con los estratos más profundos de nuestra existencia, es donde el hombre encuentra a Dios y donde, por consiguiente, nace la inclinación religiosa del hombre. A este propósito escribe Tillich con pasión y belleza sin par:

> *"El nombre de esta profundidad infinita y de este fundamento inexhausto de todo ser, es Dios. Esa profundidad es la que pensamos con la palabra* Dios. *Y si la palabra no posee para vosotros mucho significado, traducidla entonces, y hablad de profundidad de vuestra vida, del origen de vuestro ser, de aquello que os atañe incondicionalmente, de aquello que tomáis en serio sin reserva alguna. Cuando hagáis esto, tendréis quizá que olvidar algunas de las cosas que aprendisteis sobre Dios; quizás, incluso, la palabra misma. Porque cuando hayais conocido que Dios significa profundidad, sabreis mucho de El. No podreis entonces llamaros ateos o increyentes, porque tampoco*

podréis decir o pensar: 'La vida no tiene profundidad, la vida es superficial, el ser mismo es sólo superficie. Sólo cuando podáis decir esto en toda su seriedad, seréis ateos; si no, no lo seréis. El que sabe de la profundidad, sabe de Dios" (La dimensión perdida).

Toda la obra de Tillich es un canto a la vida y la cultura en todas sus formas, en cuanto expresan esta dimensión de profundidad de la existencia humana, la dimensión religiosa. "La religión, repetirá una y mil veces, es la esencia de la cultura y la cultura es la forma de la religión". Solamente el hombre vanal puede ser arreligioso. Y la vanalidad y el aturdimiento de la vida actual no tienen porvenir. El pasado y el porvenir, proclama optimísticamente Tillich, pertenecen a la religión:

> *"Dentro de la historia no puede concebirse un pasado o un futuro en los que el hombre no pregunte por el sentido de su vida, es decir, en los que viva sin religión; porque en esta pregunta se expresa la esencia del hombre. El hombre no precisa plantear conscientemente tal pregunta; puede, incluso, sofocarla o dejarla de lado, debido a la angustia ante el estremecimiento que produce el ser aprehendido por lo incondicionado. Puede expresar lo incondicionado en imágenes místicas, simbólicas o poéticas, o en conceptos filosóficos o políticos. Puede evitar los símbolos religiosos en sentido estricto y literal, pero, sin religión, en su profundo y universal significado, el hombre no puede existir. La religión, en este sentido, vivirá mientras el hombre viva; no puede desaparecer de la vida humana, porque una historia sin religión dejaría de ser historia humana"* (La dimensión perdida).

Xavier Zubiri (n. 1898) es otro de los pensadores contemporáneos que más hondamente han escrito acerca del problema de Dios. ¿Qué entiende por *problema de Dios*

Zubiri? "La expresión: *problema de Dios* es ambigua. Puede significar los problemas de toda suerte que la divinidad plantea al hombre. Pero puede significar algo previo y más radical: ¿existe un problema de Dios para la filosofía? Voy a tratar de esto último; por tanto, no de Dios mismo, sino de la posibilidad filosófica del problema de Dios" *(En torno al problema de Dios).* Así, la cuestión religiosa se retrotrae al hombre. Más aún, el hombre a través de la historia se ha planteado en diversas formas el problema de Dios. El hombre medieval, por ejemplo, vivía inmerso en una fe y en una teología. Se movía, por así decirlo, dentro del elemento de lo divino. Dios estaba a la vista, en el horizonte vital, "viniendo" al encuentro del hombre. En estas circunstancias, Santo Tomás afirma que "conocer a Dios de cierta manera confusa y general es algo que nos está naturalmente inserto". ¿Entonces no existía problema de Dios? Santo Tomás nos responde afirmativamente, "porque esto no es conocer *simpliciter* que Dios existe, de la misma manera que conocer que alguien viene no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene" *(Suma Teológica).* Pero es claro que el tratamiento del problema de Dios, dentro de este horizonte teológico, consiste en demostrar o probar que lo que naturalmente se tiene ante los ojos viniendo hacia el hombre es Dios. Hoy, empero, las pruebas de la existencia de Dios no surten el mismo efecto filosófico que antes. ¿Por qué? Porque para el hombre actual la situación es diametralmente opuesta: para muchos la realidad divina ha desaparecido del horizonte intelectual, de las urgencias vitales y de las tareas históricas. Dios parece estar totalmente ausente y no contar ni siquiera como problema. El elemento dentro del cual se mueve el hombre actual es el de la realidad natural poseída por la ciencia y disfrutada por la técnica y, como resultado, lo que recientemente se ha llamado sociedad de consumo. Así las cosas, piensa Zubiri que la pregunta sobre "quién viene" o quién es Dios, se debe retrotraer a otra más radical: si "alguien viene" o si existe

para el hombre un verdadero problema religioso. O ¿no sería mejor vivir la vida sin hacerse problema religioso de ella?

Pues bien, esto es imposible para Zubiri, porque no es que el hombre se plantee, si quiere, el problema de Dios, sino que, quiéralo o no, lo tiene planteado como una dimensión de su existencia: esta dimensión la señala Zubiri con el nombre de *religación*. El hombre es religioso, en una u otra forma, porque está metafísicamente *re—ligado,* como, análogamente, es animal moral porque está *ob—ligado.*

¿Qué es la *religación* como raíz última de la religión? La respuesta a esta pregunta supone referirnos a la metafísica de Xavier Zubiri. Resumiendo sus principales asertos, digamos, en primer lugar, que el hombre está abierto a las cosas, a todas las cosas, realmente; en cambio, el simple animal, en su apertura a las cosas, sólo las alcanza en cuanto le afectan o estimulan. El animal no sabe qué son de suyo o realmente las cosas, no puede hacer una lectura real de las mismas, por ejemplo, de la estructura del átomo, del código genético de la vida, de la historia del universo, etc. La posibilidad del conocimiento real de las cosas se traduce en un avance cada vez mayor de los conocimientos científicos. Las ciencias de la naturaleza persiguen el secreto de las cosas y las ciencias humanas el secreto del hombre: ¿Qué son las cosas que me rodean? ¿Quién soy yo? Un animal no puede hacerse tales preguntas, porque no puede trascender la barrera del estímulo y, por lo mismo, para él las cosas son sólo objetos que le estimulan, nunca realidades. El hombre, por el contrario, es un animal de realidades, vive en un mundo de realidades, mientras que el resto de los animales, aun los superiores, obedecen a estímulos, viven dentro de un ámbito estimúlico. Ni siquiera pueden conocerse a sí mismos realmente; en cambio el hombre, sintiendo los estímulos lo mismo que el animal, los puede trascender y reconocerse en su propia realidad fisiológica, psíquica y metafí-

sica. Esto último es muy importante, porque, en efecto, además de conocer el funcionamiento de su organismo y de su psiquismo, el animal humano sabe que va a morir, que es un animal para la muerte, y puede preguntarse: ¿Qué va a ser de mí? ¿En la muerte muere todo el hombre en cuerpo y alma? El hombre es pues, un animal de realidades que puede hacerse preguntas metafísicas. Puede también, dentro de este orden, preguntarse por el sentido de la vida personal y el sentido del universo. En estas preguntas metafísicas está ya fraguándose el problema religioso.

El problema religioso surge precisamente en y por el hecho de la apertura del hombre a la realidad. El hombre está implantado en la realidad y en ésta, como el pez en el agua, se realiza personalmente, es decir como realidad formalmente propia. El hombre, es cierto, necesita para vivir de múltiples cosas lo mismo que el animal, pero para ser hombre necesita ante todo estar instalado, acunado y apoderado por la realidad. Porque, en efecto, la realidad me puede y me mueve a realizarme. "A este apoderamiento es a lo que he llamado *religación.* El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. La religión no es una teoría, sino un hecho inconcuso" *(El problema teologal del hombre).*

En la religación el hombre está enfrentado con el poder de lo real, que no se identifica con ninguna de las cosas ni con el propio hombre. El poder de lo real, si ha de ser explicado radicalmente, remite al problema de la ultimidad de lo real o fundamento. El problema del fundamento es, en otros términos, el problema de Dios. El simple animal no es religioso. Como Feuerbach lo afirma solemnemente al inicio de su obra: "la religión se apoya en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal" *(Esencia del Cristianismo).* Que el hombre tenga un problema, no quiere decir que lo haya resuelto. Qué sea el fundamento o qué, en últi-

nas, el poder de la realidad, lo va resolviendo el hombre en su vida y en la historia: "La religación, por tanto, reviste la forma concreta de un tanteo". La historia de la religión es la forma concreta en la que ha tomado cuerpo esta marcha de la humanidad en tanteo hacia Dios. El fundamento o poder último de lo real sólo aparece como un Dios personal en las religiones superiores. ¿Son, entonces, falsas as religiones que no han visto en el fundamento la cara de Dios? Me atrevería a decir, con Zubiri, que no son falsas, por muy rudimentaria que sea su interpretación del poder de lo real, por la misma razón que no son falsos los primeros pasos que da el niño. Son tanteos, si se quiere imperfectos, de aproximación, indudablemente gratos a Dios y respetables, como los primeros balbuceos de un niño lo son para la madre. Hasta el mismo ateísmo es una actitud del hombre que no podría darse ni entenderse, si no es sobre el trasfondo de la religión. En este sentido afirma Zubiri: "Todo acto del hombre, hasta el más vulgar y modesto es, en todas sus dimensiones, de un modo expreso o sordo, una experiencia problemática del fundamento del poder de lo real. El ateismo, el teismo, la agnosis, son modos de experiencia del fundamento del poder de lo real. No son meras actitudes conceptuales. Esta experiencia fundamental es individual, social e histórica" *(El problema teologal del hombre).*

En conclusión, la religión en sus diversas formas históricas se origina, según Zubiri, en la religación al poder de lo real y a su fundamento último. El hombre está "obligado" a ser religioso, en el sentido de forzado a serlo de alguna manera, porque está "re–ligado" o implantado en la realidad.

Enrique Dussel (n. 1934), argentino de nacimiento pero latinoamericano por vocación y compromiso, es uno de los pensadores más fecundos e incitantes. Entre sus numerosas obras voy a tener presente dos: *Método para una*

filosofía de la liberación y Religión.

También para Dussel la religión nace de una experiencia metafísica. Pero no se trata de una experiencia existencial o personal al modo de Tillich o Zubiri, sino de una praxis de liberación que me compromete con el "otro" pobre y que me abre la vía al absolutamente Otro. Se trata, ni más ni menos, del camino difícil y largo que el Evangelio propone para llegar a Dios. A Dios nadie lo ve directamente, sino por la mediación del prójimo, es decir, del otro que nos reclama. Lo que pasa es que idealista y egoísticamente hemos preferido el camino fácil y corto, pero estéril e inoperante. La línea directa con Dios no funciona. "Si alguno dice 'Amo a Dios' y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano que ve, no puede amar a Dios a quien no ve" (I Jn 4, 20).

El problema está en entender que no basta con un amor platónico, de sentimiento, ni tampoco de obra, si por obras se entienden sólo obras de caridad que no remedian sino de momento el hambre, el frío, el desconsuelo, etc., sin atacar las raíces que producen estos males. ¿O, acaso el pobre puede ser un simple pretexto necesario para que los instalados hagamos la caridad? No. Dussel entiende la verdadera religión como lucha por el pobre y contra el sistema que lo hace posible. No podemos ser cristianos haciendo la caridad con una mano a los pobres que nosotros mismos fabricamos con la otra. Religión, en sentido dusseliano, y en esto recoge las más puras esencias de la tradición bíblica, es responder por el pobre en un compromiso total: "La responsabilidad, escribe Dussel, no se deriva principalmente del responder a una pregunta, sino de re—sponder por alguien, de tomar a cargo alguien ante alguien. Es la religiosidad en sentido metafísico, real, último. Obsesión por el pobre que clama, pobre que aparece en su rostro sensible, real, vulnerado por el sufrimiento, el hambre, la suciedad, la tortura... es tomar a alguien que está en la miseria" *(Religión).*

Re–sponsabilidad es entonces compromiso, lucha contra la opresión que hace al pobre, contra cualquier sistema que hace posible un estado de injusticia generalizada. Entonces el verdadero creyente se torna ateo del fetiche, es decir, del sistema opresor. En esta praxis de liberación tiene, pues, su lugar de nacimiento la verdadera religión. Tal religión no es ni puede ser "opio del pueblo", porque no justifica la opresión, sino que lucha contra las estructuras que la producen. La religión, así entendida, tiene futuro como el hombre por quien lucha, como Dios que se epifaniza en el oprimido: "En la historia habrá religión, escribe Dussel, mientras haya injusticia, mientras haya futuro y esperanza de un orden nuevo, mientras haya hombres obsesionados por la responsabilidad del otro, del pobre, del oprimido... y mientras haya praxis de liberación, que es el culto perfecto al Infinito" *(Religión).*

Esta explicación antropo–metafísico–bíblica del lugar de nacimiento o "arké" de la religión, no niega los análisis de Tillich y Zubiri, ciertamente muy profundos, pero sí les da una dimensión social. Diríamos que la posibilidad de alcanzar a Dios depende de la ***profundidad*** y ***seriedad*** última con que yo viva para los demás. Diríamos que religión es también y principalmente ***apertura*** a la realidad social, negación del poder opresor que desposibilita o destituye de posibilidades de realización a tantos pueblos. Un tipo así de religión tiene, ciertamente, una dimensión social, como mediación necesaria entre el hombre y Dios. Pero esta raíz social no es la raíz podrida y alienante que corresponde al otro tipo de religión al servicio de la dominación que justamente rechazó Marx cuando afirmó que la religión era el opio del pueblo.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. Preparen un trabajo en el que queden sintetizadas las posiciones de Marx, Tillich, Zubiri y Dussel, para someterlas a debate en la clase.
2. Realicen un debate en el pleno de la clase sobre los aspectos positivos y negativos que presentan las diversas explicaciones sobre las causas del hecho religioso.

Individuales:

1. Redacte un pequeño ensayo filosófico en el que quede en claro en qué sentido podría ser verdadera hoy, en algunos casos, la frase de Marx: "La religión es el opio del pueblo".
2. Explique la relación que hay entre el texto de San Mateo sobre el juicio final (Mt. 25,31-46) y la teoría de Dussel.
3. Haga lo mismo con el capítulo 2 de la Carta de Santiago.

BIBLIOGRAFIA

DUSSEL, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación.* Sígueme, Salamanca, 1974.

Religión. Edicol, México, 1977.

TILLICH, Paul, *La dimensión perdida.* Desclée, Bilbao, 1970.

El coraje de existir. Laia, Barcelona, 1973.

Filosofía de la religión. Megápolis, Buenos Aires, 1973.

ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios.* Nacional, Madrid, 5a. edic, 1963. Principalmente ver los capítulos "Introducción al problema de Dios" y "En torno al problema de Dios". "El problema teologal del hombre", en *Teología y mundo contemporaneo: Homenaje a K. Rahner.* Fax, Madrid, 1975.

4.6 NATURALEZA DE LA RELIGION

Para nuestra experiencia histórica no existe "la" religión sino las religiones. El cristianismo es una religión, pero también lo son el judaísmo el islamismo, el budismo, el induísmo, y otras formas más primitivas como animismo, manismo, totemismo, o el antropomorfismo politeísta de Grecia y Roma. La historia de las religiones describe las diversas formas de religión a través de la historia. Por otra parte, algunos movimientos humanistas modernos se sienten religiosos, aun no reconociendo la existencia de Dios. Así, Augusto Comte trató de instituir la religión de la humanidad para reemplazar al catolicismo y Feuerbach nos habla de la verdadera religión antropológica, que gira en torno al hombre, llamada a ocupar el lugar de la religión teológica que gira en torno a Dios.

Todo esto muestra que el fenómeno religioso es muy complejo, y por ello difícil abarcarlo en una definición por muy amplia que ella sea. ¿Qué es lo que tienen de común todas estas formas religiosas para que podamos hablar de "religión"? ¿Cuáles son los aspectos esenciales a toda religión e incluso a ciertos humanismos pararreligiosos? Por otra parte, es evidente que los elementos constitutivos de lo religioso se dan de manera eminente en las llamadas religiones "superiores" o monoteístas, como el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Así hemos aprendido que el catolicismo es la verdadera religión. Pero esto no significa que las demás sean falsas religiones. Aunque no sean "la verdadera religión" no dejan, por ello, de ser, como dice Zubiri, "religiones verdaderas" en la medida en que verifican ciertos elementos esenciales religiosos. ¿Cuáles son estos elementos esenciales que nos permiten identificar ciertos fenómenos humanos como religiosos? Empecemos por dar una definición que comprenda la religión como un fenómeno general.

1.6.1 Definición general

En el sentido más amplio de la palabra, entendemos por religión, siguiendo a E. FROMM, "cualquier sistema de pensamiento y acción compartido por un grupo, que dé al individuo una orientación y un objeto de devoción" *(Psicoanálisis y religión).*

En esta definición, que nos parece óptima desde el punto de vista descriptivo, encontramos una serie de elementos comprobables en todo fenómeno religioso que tenga carácter social, a saber:

a) Un sistema de pensamiento, es decir, de ideas y creencias, que dan a los individuos que forman un grupo una orientación general y última para sus vidas. Es el *aspecto doctrinal* o ideológico.

b) Un sistema de pautas de acción o comportamientos que orientan la praxis de los individuos y del grupo en cuanto tal, relacionado con el sistema general de creencias. Es el *aspecto ético.*

c) Un sistema de entidades y símbolos sagrados que constituyen objeto de devoción y veneración para el grupo. Es el *aspecto cultual,* es decir, el culto privado y público.

d) Un sistema, finalmente, de pensamiento, de acción y de devoción compartido por un grupo. Es el *aspecto social* o *eclesial* en el que toma cuerpo la religión, dejando así de ser un simple fenómeno subjetivo e individual, para convertirse en un fenómeno objetivo e interindividual observable. A este aspecto eclesial se refieren las normas jurídicas mediante las cuales se organiza o toma cuerpo la religión.

Donde quiera que encontremos estos elementos, podemos afirmar que allí hay religión. No importa, desde este punto de vista general, que el contenido de las creencias, de las pautas éticas y de las devociones sea distinto. El objeto

de devoción o veneración puede consistir en fuerzas de la naturaleza, entidades inmateriales, objetos materiales, héroes o santos, ideas abstractas, o, en las religiones superiores, Dios. En cualquier caso estamos frente a un fenómeno religioso.

Al describir cada uno de los elementos religiosos esenciales, hemos hablado de "sistema". Las creencias, las pautas éticas y las devociones, así como los aspectos organizativos o jurídicos, forman subsistemas, dentro del sistema o estructura total de la religión. Una religión es y funciona como una estructura, con pluralidad de elementos, posicionalmente interdependientes, que se codeterminan mutuamente y que forman una unidad en cierta manera clausurada. Cualquier distorsión o quebranto de una de las partes o subsistemas, hacen peligrar el sistema o estructura total.

Sin embargo, no en todas las religiones se da la misma importancia a los distintos subsistemas de elementos, ni aún en una misma religión en las diversas fases de su historia. Así, es claro que en el catolicismo postridentino han tenido una importancia muy grande los aspectos jurídicos y dogmáticos. Hoy atendemos más a las exigencias ético—sociales de nuestras creencias. Según que predominen unos u otros elementos se van configurando, a través de la historia, las diversas formas de religiosidad dentro de una religión. En la religiosidad popular latinoamericana veíamos que predominan los aspectos referentes al culto.

Supuestas estas acotaciones, pasamos a examinar cuatro enfoques posibles del fenómeno religioso, analizando el transfondo de las cuatro interpretaciones etimológicas que se han dado, en el correr de los tiempos, de la propia palabra "religión". Como es sabido, a partir del momento en que Cicerón, el gran escritor y orador latino, dio, hace más de dos mil años, su interpretación, se desató una curiosidad hermenéutica que se fue decantando en cuatro interpretaciones:

Según la primera, la del propio Cicerón, el término 'religión" deriva del verbo latino *relegere* o releer. No está de acuerdo con la anterior interpretación Servio Sulpicio, quien relaciona el término en cuestion con *relinquere*, que significa apartarse o estar retirado. A su vez tercia Agustín de Hipona, quien da una nueva interpretación de la palabra religión deduciéndola del verbo *reelígere* o reelegir. Finalmente, como si fueran pocas, Lactancio adelanta la suya según la cual religión viene de *religare*, religar o atar fuertemente. No tendría demasiado interés esta prolija disquisición etimológica, si detrás de cada interpretación de la palabra no se ventilara un enfoque distinto del hecho religioso, que ha mantenido viva esta famosa discusión hasta nuestros días. Vayamos por partes, exponiendo cada una de las interpretaciones de la religión como:

- rito (relegere)
- retiro (relinquere)
- conversión (reeligere)
- compromiso (religare)

4.6.2 La religión como conjunto de ritos

Nos dice Marco Tulio Cicerón en su tratado acerca de *La naturaleza de los dioses* que "todos aquellos que cumplen escrupulosamente todo lo referente al culto de los dioses y se la pasan leyendo y releyendo lo que concierne al culto, son llamados "religiosos" de tanto como leen *(ex relegere) (De natura Deorum,* L. II, c. 28).

En primer lugar, Cicerón nos habla de los dioses en plural. No podía ser de otra manera dado el politeísmo romano. Pocos pueblos tan aficionados a crear o importar dioses. En el panteón romano, durante la época del Imperio, ningún dios era extranjero. Los había para todas las necesidades de la vida, para los diversos momentos, para todos los gustos, para el individuo, la familia, la ciudad y el

estado. Todo dios tenía ara o templo. A juzgar por este hecho los romanos eran los hombres más religiosos de la tierra.

La fragmentación de lo divino llega a límites casi infinitos: "El panteón romano refleja la Roma terrestre en el espejo de un ideal más elevado, que reproduce con una minuciosa exactitud desde las cosas más grandes hasta las más pequeñas. El estado, las familias, los hechos de la naturaleza, los del mundo moral, los hombres, los lugares, los objetos, hasta los actos del dominio de la ley se reflejan en el sistema de divinidades de Roma" (MOMMSEN).

La relación de los romanos con sus innumerables dioses es de carácter casi exclusivamente cultural: Cicerón la define como "culto a los dioses". No existía en ellos un sentido profundo de dependencia, de adoración, y menos de amor. Todo se reducía al culto por el culto. Se procuraba estar a paz y salvo con los dioses *(pax deorum)* con un fin evidentemente utilitario: que ellos le fueran propicios al hombre. A este propósito escribe: "A decir verdad,... todo se reducía a un ceremonial, fijado en sus menores detalles, que era importante seguir y obedecer... En la documentación que poseemos, el ritual deriva del procedimiento jurídico y de la magia. La *piedad* se concibe ante todo como la justicia para con los dioses *(iustitia erga Deos),* es decir, como la ejecución lo más exacta y precisa posible de todo lo que les es debido y que se sabe será de su gusto, con el fin de predisponerlos a cumplir lo que de ellos se espera. Además, con mucha frecuencia, oración y sacrificio van acompañados de un voto que no es más que un contrato a vencimiento aplazado *(do ut des).* Indudablemente que esta concepción no es exclusiva de la religión romana: el hombre, en su debilidad, utiliza todos los medios para asegurarse contra el capricho de las potencias sobrehumanas. Pero en ninguna otra religión aparece con tanta nitidez ni es llevada tan lejos" (AYMARD).

Siendo tan importante el culto y caracterizándose el romano como un pueblo de juristas, es apenas lógico que todos los movimientos, palabras y gestos estuviesen codificados en fórmulas rígidas, en normas infinitas y complicadas, de cuyo correcto cumplimiento dependía *ex opere operato* la eficacia del rito. Los códices o libros referentes al culto eran por lo mismo numerosos. El culto bien hecho había de regirse por este cúmulo de normas fáciles de trasgredir en la medida que eran difíciles de retener en la memoria. De aquí que uno de los oficios más importantes de los diversos órdenes sacerdotales, sobre todo del de los Pontífices, era como dice Cicerón "leer y releer todo lo referente al culto de los dioses". Al fiel, que necesitaba hacer una ofrenda o un sacrificio, le era preciso consultar sobre las circunstancias y el ceremonial mismo. Lo mismo ocurría cuando el oferente era el Estado en los actos oficiales del culto. De aquí el carácter burocrático y jurista del sacerdocio romano. El derecho civil *(ius civilis)* del pueblo legalista por excelencia nació por emancipación de estas oficinas de derecho religioso *(ius sacrum).* Esta vinculación ha hecho pensar a algunos que la palabra "ius" (derecho) deriva del término "Iovis" o Júpiter, dios de los dioses.

A la luz de estos hechos es comprensible la definición que de la religión nos da Cicerón, interpretando el modo como la entendían y practicaban los romanos: religión significa "frecuente y cuidadosa lección" *(re–legere)* de todas las normas rituales referentes al culto de los dioses.

¿Por qué insistimos tanto en estos aspectos? ¿No son cosas del pasado? ¿Acaso nos afectan a nosotros latinoamericanos? Cierto que nos afectan en la medida en que hemos sido conformados en nuestra manera de ser religiosa, en nuestra forma de religiosidad, por el catolicismo romano, en versión postridentina.

Veamos. El culto cristiano, es verdad, implica una originalidad radical: en primer lugar, por rechazar el politeís-

mo, no puede ser culto a los dioses, sino al verdadero y único Dios. En este sentido el cristianismo se inserta dentro de la tradición monoteísta de Israel. Pero va más lejos. El culto tal como lo proclama Jesús es una adoración "en espíritu y verdad" (Jn 4, 23) que no necesita de suyo de la mediación del templo, sino del único Mediador que es la propia persona de Jesús: "Yo soy el camino" (Jn 14,16). La relación con Dios, en consecuencia no es ya una relación "cósica" sino una relación personal. Por lo mismo, bajo el símbolo de la destrucción del "templo" se rechaza un culto externo, ritualista, mágico (vacío) sin contenidos interiores. Tomás de Aquino advierte contra esta degradación del culto en mero ritualismo que "los actos internos son los principales y propios de la religión y que los actos exteriores son secundarios y ordenados a los interiores" (S. Th. II—II q. 81, a.7). Por otra parte, añade que aunque el culto sea un honor y reverencia atribuídos a Dios, "no se hace en su provecho sino en el nuestro" *(Ib.)*. Esto quiere decir que el culto no puede ser mero culto, culto asépticamente puro, sin conexión con la vida real y con los problemas reales del pueblo. En el culto debe confluir la vida real del hombre, a la vez personal, social e histórica, y el culto debe refluir en la vida real.

Un autor como B. Häring, tan respetable por su sentido crítico como por su perfecta ortodoxia, advierte: "Apenas los sacerdotes forman una clase sociológicamente definida, aparece el peligro y la tentación de delimitar un ámbito exclusivamente religioso, en centrar toda su preocupación en la ejecución del culto puro regulado hasta los más mínimos detalles. Las prescripciones se hacen cada vez más complicadas y rigurosas, de forma que, psicológicamente, no queda ya lugar para la participación en el sufrimiento y en las preocupaciones del prójimo"

Y otro de los clásicos actuales de la liturgia, A. G. Martimort, comenta la desviación ritualista del culto en es-

os términos: "Del siglo XVII al XX el juridicismo y la ca-
uística ocuparon un lugar cada vez más preponderante en
a práctica del culto y en la enseñanza. Hallaron excelente
.limento tanto en los decretos y en las respuestas de la Con-
,regación de Ritos como en los comentarios de las rúbricas
|ue se multiplicaron durante este período... la era de los ru-
›ricistas se acaba en una profunda decadencia litúrgica"
La Iglesia en oración).

Resumiendo, el culto es, pues, necesario; pero el culto
›uede degenerar en rito y solo rito, y el ritualismo es enton-
es una especie de mecanismo vacío y mágico con el que se
›retende captar a Dios e instrumentalizarlo. Así vemos que
as formas más rígidas y complejas de ritualismo están uni-
las a la magia que en esencia no es otra cosa que una pre-
ensión de poner lo divino al servicio del hombre.

Si de la exposición pasamos ahora al juicio de valor
|ue nos debe merecer la religiosidad de nuestro pueblo la-
inoamericano, desde el punto de vista del culto, habría
|ue apuntar tres defectos.

El primero consiste en que, por ser católicos romanos
:onformados en nuestra religiosidad en la época del ritua-
ismo postridentino, propendemos a entender y practicar
a religión en las formas más externas del rito: peregrinacio-
ıes, procesiones, ceremonias, etc.

El segundo defecto consiste en que este ritualismo,
›úblico y privado, está sobrecargado de connotaciones má-
;icas. El elemento mágico del ritualismo católico latinoame-
'icano proviene en parte de las influencias de las religiones
ımerindias y africanas y en parte también de la pobreza
ılienante de nuestro pueblo, quien sin posibilidad de resol-
/er por sí mismo sus problemas agobiantes de cada día no
:ncuentra otra salida que el recurso al culto privado y públi-
:o de sus santos benefactores.

El tercer y último defecto es el de un culto oficial sin

conexión con la vida latinoamericana real, un culto aséptico que no propicia un verdadero cambio personal y estructural de nuestra sociedad. Los textos bíblicos del culto, por ejemplo, los entendemos en referencia a un pasado histórico ("en aquel tiempo...") y no a nuestro presente salvífico. En estas condiciones el culto, lejos de ser un elemento liberador, nos ata a un pasado de esclavitud y justifica un presente corrupto, sin futuro ni esperanza. Nos retiene en Egipto impidiendo, como Faraón, el éxodo, el pasaje de la Pascua.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Realicen un estudio crítico sobre los aspectos positivos y negativos de la religiosidad popular latinoamericana, que ya expusimos en 4.3 y 4.4, teniendo en cuenta los criterios suministrados en esta parte.**
2. **Presenten y discutan en el pleno de la clase las conclusiones a las que hayan llegado los distintos grupos.**

Personales:

1. **Elabore una lista de palabras o términos cuya significación no entienda, con el fin de aclararlos en clase.**
2. **Lea el libro de Ernesto Cardenal:** Salmos, **y presente por escrito un comentario crítico.**

BIBLIOGRAFIA

AYMARD, André, *Roma y su imperio*, Vol. II de *Historia general de las civilizaciones*, dirigida por M. GROUZET. Destino, Barcelona, 1960.

BONHOEFFER, Dietrich, *Resistencia y sumisión.* Nopal, Barcelona, 1960.

FROMM, Erich, *Psicoanálisis y religión.* Psique, Buenos Aires, 1967.

KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la razón.* Alianza, Madrid, 1969.

MARTIMORT, A. G., *La Iglesia en oración: introducción a la liturgia.* Herder, Barcelona, 1965.

MOMMSEN, Theodor, *Historia de Roma,* 2 vols. Aguilar, Madrid, 1960.

SANTO TOMAS, *Tratado de la religión,* en *Suma teológica* (bilingüe). BAC, Madrid, 1947, vol. IX.

4.6.3 La religión como retiro numinoso

La nueva etimología que liga "religión" con el verbo latino "relinquere" (retirarse, apartarse o alejarse) no tiene bases científicas. Pero el hecho de que se haya propuesto y defendido indica un nuevo enfoque de la religión, que Rudolph Otto, en su clásica obra *Lo santo,* califica de "numinoso". Veamos en qué consiste. La base de esta interpretación está en un texto de Macrobio, escritor latino del siglo III d. C., quien en su obra *Saturnalia* III, 3, atribuye dicha interpretación a Siervo Sulpicio. Dice así: "Siervo Sulpicio decía que reciben el nombre de religiosas aquellas cosas que están alejadas de nosotros y como puestas aparte a causa de cierto carácter sagrado *(propter sanctitatem aliquam),* como si la palabra religión proviniera *a relinquendo,* es decir carencia de trato familiar con ellas".

Esta misma intepretación es atribuída a Masurio Sabino por el autor de *Las noches áticas,* Aulo Gelio (n. 130 d. C. aproximadamente). Hay que tener en cuenta que Ambrosio Teodosio Macrobio, aunque vivió en Roma y escribió en latín, parece ser que por nacimiento es nort-africano, y, en todo caso, desempeñó el cargo de prefecto en España y el de procónsul en Africa. Por otra parte, son claras en él las

tendencias místicas y las influencias neoplatónicas y posiblemente cristianas. En todo caso, su interpretación de la religión es más profunda que la meramente ritualista y legalista de Cicerón. Aquí la religión es orden u orientación del hombre a lo sagrado, no ritual, sino numinoso. ¿En qué consiste lo numinoso?

R. Otto ha definido la experiencia numinosa con la expresión latina *mysterium tremendum: "el tremendo misterio* puede ser sentido de varias maneras. Puede penetrar con suave flujo el ánimo, en la forma del sentimiento sosegado de la devoción absorta. Puede pasar como una corriente fluída que dura algún tiempo y después se ahila y tiembla, y al fin se apaga y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Se presenta en formas feroces y demoníacas. Puede hundir el alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona hacia estados más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en suspenso y humilde temblor, en mudez de la creatura ante... –sí ¿ante quién?–, ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las creaturas" *(Lo santo)*.

Como centro de la experiencia numinosa aparece "el misterio indecible que flota sobre todas las creaturas", lo absolutamente Otro, lo heterogéneo en absoluto y por lo tanto "lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo oponiéndose a ello, y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro" (Ib.).

Lo numinoso presenta, según R. Otto, varias características: La primera es su perfil *tremendo,* es decir, algo que induce al hombre a estremecerse y temblar. Lo numinoso es temido y, por lo mismo, es tabú o santo. La palabra *Sanctus* (de *sancire*) significa, lo mismo que tabú, lo apartado; y también, en sentido activo, aquello de lo cual hay

que apartarse. Los sentidos de la palabra "tabú" como lo vedado o prohibido son derivados. La segunda característica de lo numinoso es la *majestad,* altura o superioridad del Misterio, frente al cual el hombre se siente nada. De aquí deriva el sentimiento de dependencia o de creatura. La tercera característica es el *poder* u omnipotencia divina que llega a todas partes con su voluntad, sin que nada puede escapar de su acción. Pero tremendo, majestuoso y poderoso, lo numinoso es también fascinante. Es como un abismo que, además de asustar y apartar al hombre, lo atrae con un poder de fascinación que no puede eludir, aunque parezca paradójico. De aquí que el hombre religioso experimente a la vez temor y confianza, lejanía y familiaridad con lo divino.

El ámbito de lo numinoso o santo se va especificando a través de la historia de las religiones. En las religiones inferiores puede ser ese misterioso poder que reside en ciertos lugares, cosas, ritos o personas, que los melanesios llaman "mana" y frente al cual la reacción es "tabú". Las palabras "mana--tabú" son de origen melanesio. Pueden ser los espíritus, el animal totémico, el fetiche, los dioses antropomorfos del Olimpo, el alto Dios del cielo en las religiones superiores. Además participan de la santidad de lo divino todas aquellas personas, lugares u objetos que se relacionan con lo numinoso o sirven para el culto divino. Supuestas estas explicaciones, se comprende la etimología propuesta por Macrobio como apartarse frente a algo que es tabú o santo, y, también, como el carácter apartado o retirado de los usos comunes que tiene lo que está cargado de "mana" o santidad.

¿Qué juicio nos merece esta manera, diríamos mística, de vivir la religión? ¿Tiene algo que ver con nuestra religiosidad latinoamericana?

Como la concepción cultual, la de lo numinoso tiene también sus pros y sus contras. Entre los pros o aspectos

positivos podemos enumerar: Primero, un gran sentido de la trascendencia. Dios no es de lo que hay en la vida cotidiana, "Dios no es nada de lo que tú puedes decir de él" (Tauler), "Dios es una nada de todas las cosas en las que se puede pensar y designar" (Ruisbroeck), "Dios es una noche oscura" (S. Juan de la Cruz). Pero este sentido de la trascendencia no puede llevarnos a pensar en un Dios lejano o extranjero al mundo. Dios, dice Zubiri, es trascendente "en" las cosas y en el hombre, no trascendente "a" las cosas y al hombre.

En segundo lugar, no cabe duda que del sentido de la trascendencia brota espontáneamente un sentimiento profundo de adoración que caracteriza la vida mística: un estar ante Dios en temor, pero también en amor y confianza limitada. En las religiones superiores Dios se revela, ante todo, como amor. No es un Dios terrible sino familiar. En todo caso, el amor y la confianza son notas esenciales del cristianismo, hasta el punto de que podemos llamar a Dios Padre. En la religiosidad popular latinoamericana nos encontramos con frecuencia la motivación del miedo: miedo a castigos eternos y temporales si se hacen o no hacen ciertas cosas. "Dios te va a castigar" es una frase que corrientemente se convierte en motivo de acción u omisión, en vez de asumir la vida responsable y racionalmente. Hay propensión a excomulgar, a maldecir, a ver en las enfermedades signos erroríficos de la ira de Dios por ciertos pecados supuestos o reales. ¿Son reminiscencias de las religiones precolombinas o influencias que aún subsisten del catolicismo popular español un tanto dado a vivir la vida desde la muerte y demás "novísimos"?

En tercer lugar, el sentido de la trascendencia y adoración, si son en espíritu y en verdad, no puede obturar al hombre para los problemas mundanos y las tareas terrenales. La religión como huída del mundo *(fuga mundi)*, como despreocupación por los problemas y luchas del pueblo

es alienante, o, para emplear palabras de Marx, es "opio del pueblo". Y hay que reconocer que en no pocas personas el misticismo es rabiosamente individualista, aeclesial y antisocial. Es un refugio y un subterfugio egoista. No estamos en contra de la contemplación y del sentido vertical de la vida. Tampoco creemos en un horizontalismo secularista que proyecte al hombre solo hacia adelante. El problema de la vida religiosa, a nuestro parecer, consiste en saber ir hacia "arriba" yendo hacia "adelante".

4.6.4 La religión como crítica antifetichista

Es necesario llegar a un gran convertido, como es San Agustín de Hipona, para encontrarnos con una tercera interpretación de la palabra religión, en la que vuelca toda su experiencia de converso. En esta explicación juega un papel fundamental el pecado. El pecado es aversión a Dios *(aversio Dei),* que tiene lugar en la medida en que nos convertimos indebida y torpemente a las creaturas *(conversio ad creaturas).* Con el pecado, según Agustín, quedamos desligados y desfundamentados de nuestro verdadero centro: "Nos hiciste, Señor, para Tí y nuestro corazón vive inquieto hasta que no descansa en Tí", escribe el santo de Hipona. La verdadera religión consiste entonces en un movimiento de recuperación o re–elección de Dios. Veamos con sus mismas palabras la interpretación agustiniana: "Habiendo primero elegido a Dios y después por negligencia habiéndolo perdido, reeligiéndolo (de donde viene la palabra religión) hacia él caminamos por el amor hasta que, perseverando, podamos descansar en él" *(Ciudad de Dios).*

Esta interpretación de la religión como elección y reorientación continua del hombre hacia Dios, como rectificación de ruta siempre que hay posible desvío, supone una teoría del pecado que San Agustín la sintetiza en dos palabras: *aversio* y *conversio,* aversión y conversión. El pecado, según este esquema, es la versión a Dios por conversión a

as creaturas, mientras que la religión, su contrario, es la :onversión a Dios por aversión a las creaturas. ¿Pero, acaso,)ios y creaturas son dos opuestos incompatibles? ¿Quien e entrega a Dios debe renunciar a las creaturas? Sí y no. Vo se trata de una renuncia que constituya una *fuga mundi,* ın descompromiso con la tierra, tal como lo han)redicado y practicado ciertas formas de maniqueísmo reli- ;ioso. De lo que se trata en la "conversión a las creaturas" :s de la capacidad que tiene el hombre de absolutización, le constitución de ídolos, que en un momento pueden su-)lantar a Dios; en una palabra, se trata del fenómeno de 'etichización. El fetiche es un falso dios creado por el hom-)re. El pecado es, en esencia, el reemplazo de Dios por un 'etiche; la religión, por el contrario, se constituye en la crí- :ica y rechazo del fetiche, que permite la apertura al verda- lero Dios. Esta es una lucha continua entre dos contrarios]ue se disputan el corazón del hombre en la historia. La 'eligión es ateísmo del fetiche, sea cualquiera la forma en]ue se presente, o en otras palabras, negación, ascesis, lu- :ha contra los ídolos. El fetichismo es, por el contrario, ıteísmo del verdadero Dios, y, por lo mismo, pecado.

Las distintas formas de fetichización pueden ser redu- :idas a tres, que, siguiendo la terminología de Zubiri, vamos ı llamar: pecado original, pecado personal y pecado histó- rico.

La expresión "pecado original" no la entendemos en sentido teológico, sino filosófico. Quizá sería menos equí- voco hablar de pecado "originario" en el sentido de ser el principio u origen de todo proceso de fetichización. ¿En qué consiste tal pecado? Consiste en reemplazar a Dios por la vida, en la divinización o endiosamiento de la misma. La vida entonces adquiere un caracter absolutamente absoluto. Esto sucede porque el hombre tiene que realizarse viniendo. Pero en la medida en que el hombre no es capaz de asu- mir la complejidad de su vida en la unidad superior de la

persona, la vida, como un torbellino, lo traga y disuelve. La persona deja de ser centro de dirección y decisiones. Esto da origen a un estilo de vivir centrífugo, impropio, apersonal, vanal. Si, por otra parte, la vida nos sonríe espléndida y generosamente, si experimentamos el éxito de nuestras fuerzas para vivir, es posible que quedemos cogidos por lo que, en magnífica frase, llama San Juan: *superbia vitae* o soberbia de la vida. El hombre cegado por la soberbia o brillo de la vida dice: "vivamos la vida", "comamos y bebamos que mañana moriremos..." Vivir es entonces consumir, propinarnos toda clase de excitaciones plancenteras. El consumismo a su vez lleva al fetichismo del dinero o capital, denunciado por Marx, y a la explotación capitalista. Ya no fabricamos ídolos de oro o barro como los pueblos primitivos. En las sociedades capitalistas el gran dios es la vida y el dinero, a quienes sirven y adoran multitudes fascinadas por su brillo. Zubiri ha descrito que "el éxito de la vida es el gran generador de ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser y la desligazón de todo, son un mismo fenómeno. Sólo un espíritu superior puede conservarse religado en medio del complicado éxito de sus fuerzas para ser" *(En torno al problema de Dios).* A este fetichismo se refiere el dilema evangélico: "No podéis servir a dos señores, a Dios y al fetiche–dinero". La religión, en este caso, es conversión a Dios por desfetichización del "dios–dinero–vida".

El segundo pecado capital que nos aparta de Dios es el "pecado personal" o la soberbia, ya no de la vida, sino de la persona. Consiste en convertir a la persona en dios o fetiche. Es un modo de fetichización no originario, sino consecuente o derivado del fracaso del dios–vida. Como todo ídolo, la vida tiene pies de barro. Puede, por ello, suceder que la vida, aun sin conocer aparentemente fracasos, se arranque la careta y nos revele en su verdadera cara un rotundo y total fracaso. Pierde su brillo oropelesco, empe-

:amos a sentirla como monótona, vanal, aburrida. No nos
ıburren cosas o personas particulares. Nos entra una especie
le aburrimiento total y mortal: muere en él el dios—vida,
›ues aun teniéndolo todo, la vida ya no da más de sí.

Es bueno que caigan los ídolos, pero ¿en este crepúsculo
ıué hará el hombre desencantado? Algunos en tal situación
le derrumbe han acudido al suicidio. Si la vida no da más
le sí, y en ella se había puesto el corazón, ¿para qué seguir
'iviendo? Los más deciden seguir probando las posibles mi-
;ajas que se desprendan de los alimentos terrestres, e ir ti-
ando cansinamente en la esperanza de que algún día resu-
:ite el "dios—vida". Finalmente, una minoría decide retor-
ıar del mundo exterior y centrífugo de la vida mundanal al
nundo interior y centrípeto de la persona. Este retorno o
:onversión personal desde la alienación vital es sin duda po-
ıitivo, pues se recobra la dimensión de profundidad perdi-
la con el reencuentro de las fuentes de la intimidad. Pero
:llo no es suficiente conversión. Porque en la intimidad pue-
le nacer otro ídolo, el ídolo "ego". Por ser la persona rela-
ivamente—absoluta, el hombre está siempre tentado a ol-
'idarse del adverbio "relativamente" y a proclamarse abso-
utamente—absoluto: "seréis como dioses". La fetichiza-
:ión del ser personal, la soberbia de la persona es una nueva
'orma de pecado que nos aparta de Dios. ¿Hemos agotado
odas las posibilidades de fetichización con el "dios—vida"
' el "dios—persona"? Vamos a ver que aún es posible otro
;ran ídolo "socio—político—histórico", cuya adoración es
o que para Zubiri constituye el "pecado histórico", o pe-
:ado de los tiempos. ¿En qué consiste este nuevo modo de
'etichizar? ¿Qué es lo que se fetichiza en la historia? ¿De
ıuién es la responsabilidad del nuevo fetichismo?

En la historia se puede, en primer lugar, fetichizar la
ıistoria misma, el futuro, la utopía. ¡Cuántas barbaridades
ıo se han hecho a nombre de una utopía, de una tierra de
›romisión! El hombre es un animal futurista, proyectivo,

utópico. No puede hacer su presente sino pendiente de un reino futuro al cual se anticipa y hacia el cual camina por las sendas del proyecto. Vive soñando, proyectando, no podría vivir la vida a lo que salga, en presente, como el resto de los animales. Vive su presente desde un pasado y en vistas a un futuro mejor. Estamos de acuerdo en que el hombre que sea hombre debe privilegiar el futuro. Digo privilegiar, pero no fetichizar. He aquí la gran tentación de tantas utopías que sacrifican al hombre real y verdadero por futuros paraísos que nunca llegan. Lo que rechazamos en este caso no es el cambio, reformista o revolucionario, sino el revolucionarismo, verdadera enfermedad de todo extremismo, la adoración del cambio por el cambio y de la violencia como medio de cambio.

En la historia se pueden fetichizar los imperios, el estado, la nación, la raza, la clase social, el sistema y las ideologías que sustentan y legitiman estas realidades como absolutamente–absolutas. Se puede fetichizar incluso la misma religión, que entonces da en fanatismo. El poder de fetichización del hombre en la historia es infinito. En la medida en que no reconoce a Dios como Absolutamente–Absoluto, lo cual le permite declarar a todas las demás realidades como relativas, fabrica y adora a sus propios ídolos que acaban tragando al hombre. O Dios o fetiche. En este sentido escribe Erich Fromm: "No existe nadie sin una necesidad religiosa, una necesidad de tener una orientación y un objeto de devoción... El hombre puede adorar animales, árboles, ídolos de oro o de piedra, un dios invisible, un hombre santo o diabólicos caudillos; puede venerar a sus antepasados, su nación, su clase o partido, el dinero o el éxito; su religión puede conducir al desarrollo de la destrucción o del amor, de la dominación o de la fraternidad; puede adelantar su capacidad de razón o paralizarla; puede darse cuenta de que su sistema es un sistema religioso, distinto de los del reino secular, o puede pensar que no tiene religión e inter-

pretar su devoción a ciertos fines seculares como el poder. el dinero o el éxito, como un interés por lo práctico y conveniente. La cuestión no es religión o no religión sino qué clase de religión" *(Psicoanálisis y religión)*, la de Dios o la del fetiche.

A este enfoque de la religión lo podríamos llamar ascético, pero entendiendo la ascética no como negación de la vida en sus aspectos bellos y positivos, sino como praxis o lucha atlética (que esto es lo que significa etimológicamente la palabra "ascética") contra el fetichismo.

ACTIVIDADES

En grupo:

1. **Hagan una relación, en pequeños grupos, de las cosas que en la religión inspiran miedo, y de las cosas que, por el contrario, infunden confianza.**
2. **Discutan en el pleno de la clase si es justificado el miedo a la luz de lo expuesto en la unidad.**
3. **Elaboren una lista de situaciones en las que se vea claro cómo el hombre fabrica dioses falsos o ídolos.**

Personales:

1. **Investigue en qué parte de la Biblia se dice: "Seréis como dioses" y "comamos y bebamos que mañana moriremos". Explique estas frases, dentro de su contexto, en un pequeño trabajo escrito.**
2. **Elabore una lista de términos no usuales cuyo significado desconozca y trate de aclararlos con ayuda de un diccionario.**
3. **Redacte una breve biografía de San Agustín.**

BIBLIOGRAFIA

HINKELAMMERT, Franz J., *Las armas ideológicas de la muerte.* Sígueme, Salamanca, 1978.

LEEUW, G. Van der, *Fenomenología de la religión.* FCE, México, 1964.

OTTO, Rudolf, *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios.* Revista de Occidente, Madrid, 2a. edic., 1965.

TILLICH, Paul, *Se conmueven los cimientos de la tierra.* Nopal, Barcelona, 1968.

ZUBIRI, Xavier, *En torno al problema de Dios,* en *Naturaleza, historia, Dios.* Editora Nacional, Madrid, 5a. edic., 1963.

4.6.5 La religión como compromiso total

La cuarta etimología de la palabra "religión" nos la da Lucio Celio Lactancio (325?) en su obra principal intitulada *Instituciones divinas.* Nacido como San Agustín y Macrobio en el norte de Africa, se convirtió, siendo profesor de elocuencia, al cristianismo. He aquí su interpretación: "Nacemos con la obligación de dar a Dios, que nos ha creado, justos y debidos obsequios. A El sólo reconozcamos y sigamos. A Dios estamos con el vínculo de la piedad fuertemente atados y religados, de donde toma nombre la palabra religión, no como pensaba Cicerón de releer, sino de religar *(a religando)*" (Lib. IV, c. 28).

Etimológicamente parece la interpretación más acertada, además de ser la más profunda. De aquí que haya sido aceptada casi universalmente por todos los tratadistas posteriores, empezando por el propio San Agustín, quien al escribir sus *Retractaciones* afirma que es "la que más le gusta" (L. I, c. XIII, n. 9). También Santo Tomás prefiere la interpretación de Lactancio y, sobre ella, monta su concepción de la religión, como veremos. Pero, ¿qué significa *religatio?*

Religare significa ligar o atar fuertemente. Lactancio dice que estamos atados a Dios con el "vínculo o nudo de la piedad". Se trata, pues, de una atadura moral, familiar. La piedad es el vínculo que mantiene unidos, no sólo a los hijos con los padres, sino también a todos los que pertenecen a una misma familia, por el hecho de tener un origen común y una misma sangre. Esta definición supone por lo mismo que todos los hombres tenemos un mismo origen y padre común y, consiguientemente, que estamos religados no sólo a Dios, sino también entre nosotros. Pero la piedad no es solamente un sentimiento de afecto o cariño, sino principalmente una dimensión metafísica y una disposición o compromiso social. Veámoslo siguiendo en este punto la profunda interpretación de Tomás de Aquino.

Dice el santo en la *Suma Teológica* que, cualquiera que sea la interpretación que demos a la palabra religión, "ésta siempre importa una orientación del hombre hacia Dios *(ordo hominis ad Deum)* (II–II–, q. 81, a. 1, c). La religión es pues *orden,* ordenación u orientación que tiene como polo subjetivo al hombre y como fin objetivo a Dios. ¿En qué consiste este orden? Es el orden de la creación y de la consumación de todas las cosas creadas en Dios por Jesucristo, que Tomás explica en las cuatro partes de ese océano de ciencia teológica que es la *Suma.* Pese a su enorme complejidad, Tomás sintetiza el inmenso panorama teológico en tres puntos, de los cuales trata sucesivamente: de Dios en sí mismo *(de Deo in se);* de cómo han salido todas las cosas de Dios *(de exitu)* y de cómo deben volver a Dios *(de reditu).*

Pues bien, en un primer momento las cosas "existen en Dios, antes que en sí mismas". Dios las piensa y las ama. Existen, pues, "ligadas" al pensamiento y amor de Dios eternamente, primigenia *ligatio* o unión anterior a la creación de las mismas. El segundo momento es el de la creación, que Tomás interpreta como *separatio* o separa-

ción de las cosas con relación a Dios. Las cosas empiezan a existir a cierta distancia *(ab eo distare)*. Dios y el mundo, en efecto, no son una y misma cosa. Finalmente, en un tercer momento, como el agua de los ríos que debe revertir al lugar del nacimiento, las cosas y el hombre a la cabeza de ellas deben retornar a su principio y fin mediante la *religatio* o segunda unión *(Contra impugnantes religionem, c. 1)*. Dios es, entonces, el principio y fin, alfa y omega de todas las cosas. Recordemos que hay cierta semejanza entre el esquema de la *Suma Teológica* y el de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en resumen,* de Guillermo F. Hegel. También Hegel explana dialécticamente su Absoluto--Idea en un "an sich", "ausser sich" e "in sich" (en sí, fuera de sí, y retorno o entrada en sí). Pero el "fuera de sí" en Hegel no es creación sino emanación, y, por lo mismo, el esquema cristiano, puesto en solfa filosófica por el profesor de Berlín, adquiere un carácter monista–pateísta.

Dentro de este esquema tomista, la religión es el orden de la creatura racional hacia Dios. Todas las cosas revierten en Dios como fin último, pero sólo en el hombre este orden se produce de manera consciente y libre. Asumir esta orientación objetiva hacia Dios es "religación" o religión.

Santo Tomás dedicó una buena parte de la *Suma Teológica* al tratamiento de la virtud moral de la religión (II–II, qq. 57 c.s.). Resumamos en forma sencilla algunas de sus afirmaciones claves. En primer lugar, la religión es una virtud. Virtud es un hábito o la manera habitual de ser o hacer bien una cosa. Para ser virtuoso en las artes o en el deporte o en otras actividades de la vida se necesita hacer habitualmente bien lo que tenemos entre manos, lo cual implica una disposición, entre natural y adquirida por repetición de actos. No se es religioso en algunos momentos y actos específicos de la vida, sino que la vida entera debe ser una existencia religiosa o religada. Esto significa que la religión es o

debe ser una virtud, una disposición o propensión habitual hacia Dios. En segundo lugar, dice Santo Tomás que la religión es una virtud "moral", porque a diferencia de las virtudes teologales como la fe, esperanza y caridad que tienen como objeto a Dios. la religión se refiere a los medios para llegar a Dios, La religión es el *ordo* o camino hacia Dios entre las virtudes morales la religión es la más noble y principal de todas ellas. Por sus actos propios y específicos (elícitos) ordena al hombre hacia Dios, mientras que todas las demás virtudes atienden al ordenamiento entre los hombres o entre las potencias del hombre. La religión tiene, pues, como actos propios y específicos los actos del culto que es debido en justicia a Dios. La virtud de la religión es por lo mismo una parte potencial de la justicia. Se puede ser injusto, no sólo con los hombres cuando no les reconocemos lo que les pertenece, sino también con Dios si se le niega el honor del culto privado y público. En este sentido, el culto es necesario y parte principalísima de la religión. Pero no el ritualismo que denunciamos en la parte anterior. Ahora bien, la religión, y aquí viene uno de los aspectos más importantes de la doctrina del Doctor Común, por ser virtud moral principal tiene derecho a imperar como reina en el universo de las virtudes morales. Por tanto, además de los actos elícitos o propios referentes al culto, a la religión pertenecen todos los demás actos de las otras virtudes, como actos *imperados*. Esto quiere decir que la religión se extiende a toda la vida en cuanto orientada hacia Dios. No se puede ser, por ejemplo, injusto y religioso. Puesto que la injusticia es un desorden que atenta no sólo a las relaciones entre los humanos, sino también a la relación del hombre con Dios. La religión abarca y coge toda la vida. No se la puede encerrar en el templo ni reducir a mero culto. Está, por el contrario, implicada en la vida individual, social y política. En este sentido tenía razón Immanuel Kant, quien reaccionando contra el rigorismo cultual de los pietistas, piensa que la religión consiste en una vida

profundamente honesta, en el cumplimiento del deber por el deber mismo: el deber es santo. Sería aceptable dicha manera de entender la religión si dentro del ámbito del cumplimiento del deber quedaran incluídos los deberes religiosos del culto. Pero rechaza el culto, pues le parece que la vida honesta es ya por sí sola religión, por cumplir el precepto: "sed perfectos, como vuestro padre celestial es perfecto". Religiosidad para Kant es "eticidad". Para Santo Tomás también lo es, pero es algo más: culto.

De lo dicho se desprende que la religión como religación o compromiso total, nos compromete no sólo con Dios sino también con los demás. La religión es un compromiso total: individual, social, político. No nos asustemos de las palabras. Lo que queremos decir es que a la religión hay que sacarla de la iglesia y llevarla a la vida real de los hombres para lograr su transformación dentro de un sistema justo. Si el sistema se fetichiza, la religión estará en contra del sistema. Si el sistema es injusto y cierra las puertas de salida a un horizonte de mayor justicia, la religión ha de estar en contra del sistema. Porque la justicia es también religión, así como la injusticia es irreligión y ateísmo. No puede hacerse una dicotomía entre religión y justicia, cuando la religión, según Santo Tomás, es una parte potencial de la justicia y la justicia es una obligación de religión.

Si, para terminar, tratáramos de aplicar los diversos enfoques de la religión, que hemos esbozado, a nuestra situación latinoamericana, diríamos en forma compendiosa lo siguiente:

a) La religión en nuestro medio debe ser menos ritualista y mágica, y más vital.

b) Menos cicatera y urgadora en pequeños pecados, y más luchadora y atea de los fetiches que nos apartan del Dios vivo y verdadero del Evangelio.

c) Más comprometida en la lucha contra toda suerte de

injusticias reales de un sistema, que cuando es un mayúsculo "desorden", es incompatible con la verdadera religión, que en la bella definición tomista es: "ordo", orientación total de la vida humana hacia Dios.

ACTIVIDADES

En grupo:

Respondan a las siguientes preguntas y discútalas en clase:

a) ¿Por qué la religión es culto?

b) ¿Por qué la religión no es sólo cosa de iglesia o culto?

c) En mi situación concreta, ¿a qué me compromete la religión?

Personales:

1. **Lea alguno de los siguientes libros y prepare un comentario escrito sobre su contenido:**
   - **José María González Ruíz,** Creer es comprometerse. **Fontanella, Barcelona, 5a. edic. 1970.**
   - **Pedro Casáldiga,** Yo creo en la justicia. **Desclée, Bilbao, 1975.**
   - **José María Díez Alegría,** Yo creo en la esperanza. **Desclée, Bilbao, 1972.**
2. **Redacte dos páginas sobre el siguiente tema: El verdaro sentido de la religión en mi vida.**

BIBLIOGRAFIA

KANT, Inmanuel, *Crítica de la razón práctica*. Porrúa, México, 1975.

La religión dentro de los límites de la nueva razón. Alianza, Madrid, 1969.

SANTO TOMAS, *Suma teológica* (bilingüe), vol. IX: *Tratado de la religión*. BAC, Madrid, 1947

TODOLI, José, *Filosofía de la religión*. Gredos, Madrid, 1955.

GOMEZ CAFFARENA, José, *Filosofía de la religión*. Rev. de Occidente, 1973; y *Metafísica trascendental*. Rev. de Occidente, 1970.



5

VALORES ESTETICOS

FRANCISCO BELTRAN PEÑA
LUIS JOSE GONZALEZ ALVAREZ

CONTENIDO

5.1 La estética y el arte
Valoración estética. Formación histórica de la conciencia estética. Objetividad y subjetividad de los valores estéticos. El ideal estético y su criterio de valoración. La obra de arte. Clasificación de las artes.

5.2 Las categorías estéticas
La belleza. Lo gracioso. Lo sublime. Lo trágico. Lo cómico. Lo feo. Bibliografía.

5.3 Ubicación del arte en la cultura popular latinoamericana.
Precisiones sobre el concepto de cultura popular. Distribución del arte y dependencia. Arte de élites, arte de masas y arte popular. Folclore y arte popular.

5.4 Dimensión sociopolítica del arte en América Latina.
La autonomía del arte, una ilusión. Desarrollo artístico en Latinoamérica. La censura frente al arte crítico. Apertura socio–ambiental del arte. Concientización social a partir del arte. Bibliografía.

5.1 LA ESTETICA Y EL ARTE

5.1.1 Valoración estética

El hombre constituye una unidad pluridimensional. Esta unidad se revela a través de distintas manifestaciones, que guardan entre sí una estrechísima relación. De manera que la vida humana forma un todo unitario, donde se articulan actitudes, pensamientos, emociones y afectos. Todo lo cual representa la fuente de una extraordinaria riqueza de expresiones. Lo constatamos al confrontar el conocimiento humano. Este nos revela horizontes de profundos y encumbrados alcances, diferentes niveles que nos permiten comprender la amplia y compleja realidad humana en su escueta condición, a la vez que en sus perspectivas inimaginables a simple vista, que nos señalan la vasta capacidad de trascendencia.

Nuestro conocimiento representa todo un proceso dinámico, donde la pasividad no tiene cabida, mucho menos el mecanicismo. Si tenemos en cuenta que en el proceso del conocimiento intervienen todas nuestras facultades, entenderemos mejor la vivacicad y dinamicidad de nuestra conciencia. Esta se va estructurando en determinados sistemas de pensamiento denominados cosmovisiones. Una de ellas corresponde a la estética, la cual gira en torno a las valoraciones artísticas.

La estética, considerada como una modalidad específica de la conciencia humana, surge de la reacción anímica que produce el contacto con la realidad. Esta interrelación con el mundo exterior no nos deja indiferentes ni estáticos, sino que nos mueve al interés, a la preocupación, a la pasión, al agrado. En una palabra, nos problematiza. La sensibilidad, la emotividad, la afectividad, la intuición y la imaginación intervienen de tal manera que al lado de la inteligencia y la razón suscitan sentimientos y contemplaciones de gran altura y profundidad, que producen agrado y satis-

facción. Estos sentimientos se derivan de las valoraciones establecidas sobre las propiedades de los objetos. A la vez estas valoraciones las constituímos en valores, fundamento de los sentimientos estéticos y de la configuración de toda la estética.

La historia de la estética parece que ha privilegiado la sensibilidad como elemento esencial del arte. Sin embargo, como ya hemos dicho, ella no representa el único elemento. En realidad, la vitalidad del arte depende fundamentalmente del equilibrio entre la sensibilidad y las demás facultades volitivas e intelectuales. En efecto, se trata de un proceso dialéctico donde se desarrollan tensiones y contradicciones, como en toda expresión humana.

La conciencia estética aparece en la humanidad como fruto de su largo proceso de desenvolvimiento. Por tal razón conviene que consideremos, al menos en grandes líneas, este proceso histórico.

5.1.2 Formación histórica de la conciencia estética

La conciencia estética corresponde al producto del largo proceso histórico en el cual los hombres van percibiendo las cualidades útiles del mundo circundante, a fin de satisfacer sus necesidades básicas y garantizar la subsistencia. Este proceso de apropiación de los recursos naturales fue generando paulatinamente el nivel teórico. Es decir, los hombres en este estadio comienzan a estructurar sus conocimientos en los sitemas de pensamiento: mítico, religioso, filosófico, científico–técnico y estético.

En efecto, en el hombre fueron transformándose progresivamente sus facultades cognoscitivas. Los sentidos se fueron afinando para permitirle una mayor percepción del mundo objetivo, no sólo en la satisfacción de sus necesidades elementales, sino también en la captación de satisfacciones y deleites producidos por la realidad en su ánimo. De

esta manera surgen en la vida humana nuevas y diferentes necesidades que las anteriores. Los hombres se preocupan por cultivar sus facultades superiores que les permiten saborear los goces producidos por la admiración y contemplación de las cualidades de las cosas. Las valoran de tal forma que ya no podrán prescindir de ellas en su vida.

Los hombres, entonces, incrementan mediante el proceso del trabajo social la transformación de la naturaleza, y con ello su propia humanización. Poco a poco se van liberando de la abrumadora opresión de la naturaleza, al considerarla en forma diferente. Ya no solamente les resulta útil, sino también bella, fascinante, sublime, terrible. Se trata de la nueva relación estética. Llega el momento en que los hombres no sólo aprehenden y reflejan el mundo objetivo, sino que también lo crean y recrean. He aquí la actividad artística.

La valoración estética revela así la existencia de una conciencia estética, constituída gradualmente en el curso de la historia. La comprensión de esta conciencia estética no depende únicamente de su relación con las propiedades materiales de las cosas. Influye también el régimen económico—social de las distintas épocas. En realidad, los valores estéticos son vividos dentro de una sociedad, caracterizada por un determinado sistema socio—económico—cultural—político. Tales valores, en consecuencia, no se dan en abstracto ni al margen de la sociedad, sino en su interior y como expresión de la misma.

La conciencia estética no aparece a priori, como pretendía Kant; por el contrario, se constituye históricamente y gracias a la práctica social. De otra parte, esta constitución histórica no es el resultado del proceso de transformación de la idea absoluta, como afirmaba Hegel, sino la consecuencia del mismo desarrollo histórico de la sociedad.

5.1.3 Objetividad y subjetividad de los valores estéticos

El criterio para la valoración estética se origina en la vida social, a la vez que está ligado al conjunto del sistema de valoración de la conciencia social. Los valores, obviamente, surgen después de constituída la sociedad. Hacen su aparición al establecerse determinadas relaciones humanas y como expresión de ellas. En consecuencia, los valores requieren un fundamento material; pero éste no aparece antes ni independientemente de la existencia humana, sino en el momento en que se configura la sociedad y por mediación de ésta.

El objeto de la naturaleza considerado como estético, aclaramos, posee propiedades materiales anteriores a la misma existencia humana e independientes de ella. En efecto, la forma, el sonido, la proporción, el color, el ritmo, la organización son propiedades inherentes a la estructura de los objetos naturales. Estas propiedades se transforman en valores estéticos en la medida en que son asimilados por el hombre. De aquí resulta que el valor estético es "idea refleja", ya que la armonía de los colores, la proporción, la sucesión o la asociación de los sonidos surgen como valores estéticos sólo cuando una conciencia con sentido de lo estético los refleja como estéticos. De otra manera, su existencia material por sí sola es vacía, muda e inerte. Así pues, las propiedades de los objetos o de las obras de arte constituyen el fundamento material de los valores estéticos.

Los valores están conformados por el acto de valoración donde el sujeto refleja al objeto (dimensión de subjetividad), pero como un fenómeno derivado que presupone la existencia real del objeto. La sabana de Bogotá y sus paisajes, la laguna de Guatavita, los nevados, las playas, los valles y montañas andinos son realmente bellos sólo si una conciencia humana los contempla y valora como tales. Un payaso aparece cómico si quien lo observa posee sentido del

humor, pero su existencia es previa a la valoración. La muerte de Jorge E. Gaitán figura como trágica cuando se proyecta en una conciencia lúcida con sentido social y político, pero el asesinato es anterior a la valoración. La guabina chiquinquireña produce profunda emoción y sentimientos de amor a la tierra colombiana, a su pueblo y sus expresiones, percibida por una conciencia con sentido de la belleza musical, pero la secuencia de sonidos armonizados es previa a esta apreciación.

En conclusión, el valor estético corresponde a la valoración subjetiva de elementos objetivos existentes en la realidad, o forjados por la creación artística.

5.1.4 El ideal estético y su criterio de valoración

El ideal estético evoluciona con el tiempo, según lo expresa Hegel. Tal ideal consiste en la belleza. La estética tiene por objeto el vasto imperio de lo bello. Veamos cómo se entiende hoy el ideal estético.

El arte representa una modalidad de la conciencia social. Pero el arte no es la única modalidad y no puede desligarse de las demás. La determinación del carácter objetivo de los valores estéticos no es propiamente un problema aislado de la vida social. Respecto a la función social del arte, encontramos hoy dos posiciones surgidas de dos sistemas socioeconómicos opuestos. Una sostiene que el arte debe reflejar la belleza de la vida, asomándose apenas a los problemas sociales. Le interesa la belleza en sí, abstracta y desencarnada, que elude la aguda problemática de nuestra sociedad. A la otra posición también le interesa la belleza, pero encarnada en la problemática social. Propugna la necesidad de un arte que refleje con verdad los problemas candentes de nuestra época.

Para entender el problema anterior necesitamos avanzar un poco. En verdad la valoración de la realidad mediante la estética implica otros tipos de valoración, tales como la

política y la ética; precisamente porque la valoración estética nada tiene que ver con las preferencias individuales. Al respecto Durkheim nos clarifica que "un cierto juicio de valor supone no la confirmación de ciertas preferencias sino una apreciación basada en un criterio". El valor, entonces, aparece determinado de acuerdo a este criterio, mientras que la preferencia se basa en estados sicológicos que se esfuman. El criterio, por su parte, presenta cierta estabilidad, rige a toda una época y cuenta con el apoyo de grupos sociales numerosos.

El acto de valoración implica la imposición de una jerarquía a los objetos valorados, acorde con una escala de valores. No se trata de la simple comprobación de que unos objetos resultan agradables, sino de un criterio objetivo que responde al modo de ser y pensar de una sociedad. De ahí que el ideal estético no podamos buscarlo al margen de las condiciones reales y materiales de la sociedad.

Tengamos en cuenta que bajo las normas morales o artísticas, las clases sociales enuncian sus aspiraciones, su amor e incluso su odio. De manera que en función de ese ideal —ético y estético— se forman los criterios de valoración, las escalas de valores, en consonancia con el desarrollo objetivo de la sociedad. Así que los criterios de valoración se forman en la conciencia social de cada grupo en determinada etapa histórica, según sus condiciones económicas, políticas y culturales.

Ahora bien, si la valoración estética corresponde al desarrollo histórico de la humanidad, ¿no existen valores artísticos perennes? En realidad no los podemos negar. Dos explicaciones nos aclaran este punto. En primer lugar, el desenvolvimiento humano se ha venido dando en sistemas sociales basados en la explotación. Las condiciones de tal explotación se proyectan ineludiblemente en la cienciencia social. Esta conciencia se traduce en valores como la dignidad humana, la generosidad, el deseo de libertad, el desa-

rraigo de la miseria, de la injusticia y de la opresión, las ansias de solidaridad y colaboración. Estos son algunos de los sentimientos que trascienden los diferentes regímenes en busca de concretización. En segundo lugar, muchos de los sentimientos humanos hunden sus raíces en la naturaleza biológica, tales como el amor maternal, el amor erótico, la amistad, los celos, etc.

Es en el ámbito de los valores donde el hombre cultiva y engrandece su realidad humana, como sujeto que al transformar la realidad exterior se transforma a sí mismo. Lucha denodadamente por el cambio en las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales, que le permitan llevar a cabo su humanización sin discriminaciones empobrecedoras, mediante la justicia y el bien común. El arte, como las demás expresiones culturales, tiene que reflejar necesariamente estas aspiraciones.

5.1.5 La obra de arte

Lo estético parece que silencia las deficiencias de la naturaleza, a fin de fijar su atención y el sentimiento en ideas superiores. Así la naturaleza en lo bello como en lo sublime aparece únicamente como vehículo de las más altas contemplaciones. De manera que quien sólo advierta en ella lo superficial no será capaz de degustar sus profundas fruiciones.

En la obra de arte intervienen el espíritu y la naturaleza reconciliándose. Lo bello viene a ser esa armonía de principios opuestos: la idea y la forma, la esencia y la realidad, lo invisible y lo visible. De manera que el arte ya no es una simple imitación de la naturaleza. Tampoco es un juego, ni un mero solaz del espíritu, ni la plasmación de una idea abstracta. Es algo más grande y maravilloso: la manifestación del hombre. La naturaleza ya es de por sí como un espejo sorprendente del espíritu universal. Pero el arte va más allá:

mediante sus símbolos nos evidencia el espíritu y arroja plena luz sobre su sentido.

El arte es, entonces, un lenguaje, la palabra más alta y expresiva del hombre. No lo podemos entender como mero pasatiempo. Al respecto afirma Hegel que "es en las obras de arte donde los pueblos han depositado sus más íntimos pensamientos y sus más ricas intuiciones". Tiene toda la razón. El arte constituye un elemento clave para la penetración en la forma de ser de un determinado pueblo.

5.1.6 Clasificación de las artes

Debido a la diversidad de las expresiones artísticas, se hace necesaria su clasificación. Y es la filosofía la encargada de esta tarea. En realidad, como sostiene Hegel, la estética es filosofía del arte y de las bellas artes.

Existen diversos modos de clasificar las artes, según el criterio que se utilice. A continuación presentamos cuatro criterios.

5.1.6.1 Un primer criterio basa la clasificación en el material que se utiliza en cada expresión artística. En esta forma tenemos arte material: arte del sonido, del dibujo, del color, de los metales; y arte espiritual: arte de las letras en general.

5.1.6.2 Según el método, las artes se dividen en analíticas o de observación, como la fotografía o la plástica retratista; y sintéticas o de creación, como la poesía, la música, etc. Este criterio presenta el grave inconveniente de que mutila el fondo del arte que es conjuntamente analítico y sintético, creador y de observación.

5.1.6.3 Una tercera división se basa en la categoría estética. Esta clasificación presenta la ventaja de que permite la comunicación con la forma interna del sentimiento y a la vez con el vehículo externo de expresión. Tales catego-

rías son tomadas de Kant en sus denominadas "formas puras de la sensibilidad": el espacio y el tiempo. Al espacio corresponden: la línea, el color, la superficie y el volumen. Su elaboración artística recibe el nombre de artes plásticas. Al tiempo pertenece el sonido, y su arte es la música. La plástica se la define como arte de lo espacial o de lo visual; la música, como arte del sonido y de la audición. Aún falta otra categoría: el signo idiomático. Su arte corresponde a la literatura. El simbolismo gráfico representa imágenes con el recurso de la metáfora.

Nos surge el interrogante: ¿la belleza se objetiva con igual intensidad en cada una de sus expresiones? Vale decir, ¿todas las artes valen lo mismo? En verdad todas las artes expresan valores; sólo que unas los expresan con mayores recursos que otras. Destacado lugar ocupa la literatura, puesto que el idioma incorpora el mayor número de imágenes. Así que el genio literario de la poética con la metáfora enriquece hasta el infinito la posibilidad de la lingüística como expresión estética. En cambio la música constituye el arte más intenso porque su acción penetra directamente lo más íntimo de la intuición. La plástica, por su parte, ocupa el último lugar de acuerdo a este criterio. En realidad la pintura contemporánea ha tratado de recuperar para la plástica la expresión del movimiento, del ritmo e incluso la metáfora.

5.1.6.4 Al lado de la anterior clasificación figura otra de carácter empírico, que incluye las artes mixtas como resultantes de una composición, reducción o combinación de varios géneros artísticos. Así tenemos: el canto, unión de música y literatura; la ópera, combinación de música, literatura y plástica; la danza, fusión de música y plástica; finalmente el cine, considerado el producto más rico del arte, al superar a todas las demás expresiones, puesto que las reúne a todas. El contraste de las artes mixtas estriba en que superan en posibilidades a las mismas artes puras. La com-

binación de géneros artísticos les abren amplios horizontes estéticos.

El conjunto de las artes presenta una correlación estética. Por ello hablamos frecuentemente de que la música es poética, la poesía manifiesta musicalidad, las artes plásticas expresan ritmo y poesía. Esta correlación en las artes puras es implícita, mientras que en las mixtas configura su esencia explícita, ya que en ella y por ella se funden los aspectos puros del arte.

Ligadas a las artes mixtas entran en el panorama artístico las artes menores y las artes manuales o artesanías. Ellas siguen el antiguo precepto de que el arte es el dominio del material con que se trabaja. Pero su belleza emana no de la habilidad técnica con que se realicen, sino también de la concepción estética.

En situación análoga se hallan las artes menores como la orfebrería, el miniaturismo, el tallado y el folclor. En ellas resaltan dos aspectos. Primero, el manual, producto de la habilidad, y que es calificado como ajeno al valor estético de la obra. Segundo, la extensión o duración no corresponde a su valor estético. De aquí el que una joya de orfebrería bien puede constituir una obra maestra, al igual que una porcelana o un pequeño grabado.

Realmente las artes menores pueden igualar e incluso superar al gran arte, aunque con dificultad por la limitación de su material.

Finalmente anotamos que el folclor surge a partir de pequeños temas artísticos, por lo general. Pero a la vez, el folclor puede dar lugar a la expresión de un alto contenido artístico, y hasta servir de modelo a la obra académica y docta del gran arte.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. Preparen y realicen una mesa redonda en la cual discutan de qué elementos depende la valoración de una obra de arte.
2. Discutan y saquen conclusiones sobre si en Colombia el arte aparece como una necesidad de todas y cada una de las personas, o si por el contrario está reservado a una minoría selecta.
3. Realicen una lluvia de ideas con ejemplos concretos de expresiones artísticas que despierten la conciencia social, y otras que, por el contrario, la alienen.
4. Confronten los criterios señalados en el ejercicio número 6 de las actividades personales, y saquen conclusiones.
5. Precisen la forma como en nuestros días se entiende el ideal estético.

Personales:

1. Cree, según sus aptitudes, una obra que considere artística y sométala al juicio estético de sus compañeros.
2. Redacte una página en la cual presente su juicio crítico acerca de la estética tal como aparece en este texto.
3. Enjuicie la siguiente frase: "sin la estética el hombre no alcanza su trascendencia".
4. Enumere toda una serie de posibles actitudes estéticas adoptadas por un estudiante en un día de clases.
5. Investigue la relación existente entre la estética y la erótica.
6. Señale dos criterios válidos para distinguir cuándo el desnudo es artístico y cuándo pornográfico.

5.2 LAS CATEGORIAS ESTETICAS

Los problemas estéticos no tienen propiamente la urgencia de los problemas económicos, sociales, políticos, culturales y morales. Pero no por ello dejan de tener importancia en nuestra vida. Si aquéllos nos parecen de segundo orden, la razón radica en que éstos requieren pronta solución a fin de que permitan abordar los estéticos.

La estética, ya lo dijimos, constituye todo un sistema de pensamiento; por lo cual lo denominamos cosmovisión. Esta se caracteriza por la forma como estructura los diferentes elementos de la realidad. Para ello, la estética ha acuñado sus propias categorías, en las cuales engloba aquellos elementos fundamentales que comprenden todo su ámbito, y con las cuales intenta comprender la amplia y compleja realidad.

Al abordar el tema de las categorías nos adentramos en el horizonte donde se manifiesta de manera peculiar lo más íntimo de la vida humana: sus sentimientos estéticos.

Para responder tentativamente al porqué de las categorías, recordemos tangencialmente que nosotros al conocer no lo hacemos en forma aislada, dispersa o de encajonamientos, sino fundamentalmente a través de las interrelaciones. De aquí el que busquemos la manera de ordenar cuanto conocemos dentro de un sistema donde cada realidad ocupa su respectivo lugar, pero estableciendo los nexos que la unen con las demás. En consecuencia conforman un todo orgánico y sistemático. Este todo representa el fruto del proceso de conocimiento, donde la síntesis cumple un papel decisivo. En realidad sin síntesis no hay posibilidad de conocimiento. Kant nos dice que conocer es fundamentalmente sintetizar. La síntesis viene posibilitada por el empleo de las categorías. Estas permiten predicar o atribuir algo a la realidad conocida, a la vez que situarla, ordenarla y relacionarla.

Ya desde Aristóteles el término "categoría" adquiere un significado preciso y que podemos traducir por "denominación", "predicación" o "atribución". Es decir, las categorías nos facilitan la tarea de denominar las realidades conocidas; atribuirles o predicarles sus cualidades o atributos. Así que las categorías surgen como condiciones indispensables del pensar lógico, a fin de lograr el ordenamiento de los conceptos. En consecuencia, ellas desempeñan una función muy importante. De una parte, las categorías representan una manera de pensar el mundo. De otra, nos muestran lo que el pensamiento descubre en la constitución última de la realidad.

El conocimiento estético, denominado también sensible o concreto, se fundamenta en una lógica, pero que no es estrictamente demostrativa. Se trata de una lógica de la ilógica, porque la estética no es un pensamiento eminentemente racional, pero tampoco prescinde de él. La conciencia estética expresa lo que siente tal como lo experimenta en la vivencia, ya que su propósito no consiste en explicar racionalmente sus sentimientos.

En efecto, surge la dificultad de clasificar las vivencias, máxime si se trata de la preocupación por lo bello. La belleza rehuye las clasificaciones, puesto que anulan o al menos afectan la misma producción artística. La estética se orienta a la comprensión del mundo a partir de las vivencias, la intuición, el sentimiento y la imaginación. De aquí el que eluda los razonamientos. En consecuencia, la estética no funciona con la lógica basada en la demostración y el silogismo. Por el contrario, emplea una lógica diferente donde la metáfora desempeña un papel decisivo. De manera que el esquema de ideas, juicios y raciocinios no es suficiente en el mundo de la estética, ya que ella conjuga tanto lo racional como lo irracional, o sea lo emotivo y afectivo.

El universo de la estética, entonces, aparece constituído por la estrecha interrelación de las cosas en su realidad

existencial, implicándose recíprocamente en un todo armónico y unitario. Insistimos en que esta visión no es el producto de la especulación racional, sino de los sentimientos, impulsos, gustos y vivencias. La realidad en la estética no es conceptual sino vital, vale decir, viviente y vibrante.

La estética aborda la comprensión del mundo en cuanto éste repercute en el ánimo humano. Esta repercusión implica obviamente toda una gama de matices y facetas de gran sutilidad, lo cual dificulta su clasificación. Nuestra condición humana posee entre sus características la insatisfacción, ya que somos proyectos en realización. De aquí el que estemos en continua búsqueda de algo más y mejor. En el caso estético se trata de nuevas satisfacciones.

La clasificación de las categorías estéticas corresponde a un esfuerzo que viene desde la antigüedad. El esquema tradicional vigente hasta el siglo XIX las clasifica así: bello, sublime, trágico, grotesco, cómico, gracioso, bello. El romanticismo, por su parte, introduce matices intermedios así: lo enfático, lo patético, lo trágico, lo dramático, lo irónico, lo fantástico y lo elegíaco. E. Souriau, no conforme con los anteriores esquemas, intentó el propio configurándolo como sigue: noble, grandioso, lírico, heroico, pírrico, melodramático, gracioso y elegíaco.

Las categorías debemos considerarlas en su conjunto y dentro de su interrelación, ya que ellas no operan aisladamente.

En realidad la reflexión sobre las categorías estéticas indica un doble movimiento. Uno de ascenso y otro de descenso. A partir de la normalidad donde el ánimo se complace en la belleza, ascendemos hasta las cumbres de lo sublime. De allí descendemos a lo cómico y lo trágico, hasta llegar al punto ínfimo con lo feo. De aquí ascendemos de nuevo en busca del equilibrio perdido. El diagrama correspondiente a las categorías que veremos aparece así:

sublime

gracioso

normalidad ------------*bello* ------------- **equilibrio**

trágico

cómico

feo

5.2.1 Lo bello

5.2.1.1 Descripción

Nuestra relación con los demás y con la naturaleza pone en juego nuestra sensibilidad, de tal manera que nos dejamos impresionar y cautivar por lo visto y observado. Por eso admiramos, contemplamos y valoramos. Significa, entonces, que la estética está presente en nuestra vida como una dimensión que marca el termómetro de nuestra relación con la realidad según las vibraciones de nuestro ser anímico.

Una de las categorías estéticas, quizá la más importante viene a ser la belleza. Sencillamente las más de las veces identificamos belleza con estética. Explicable esta identificación si tenemos en cuenta que lo bello constituye el meollo de la estética. La belleza, entonces, representa la categoría fundamental al lado de la cual giran las demás, de acuerdo al grado de proximidad o alejamiento. Lo bello ha sido caracterizado como aquello que produce paz, armonía, equilibrio y normalidad en nuestro ánimo.

La belleza no surge como una categoría resultante del arbitrio analítico, sino que más bien responde a una exigen-

cia humana, producto de la valoración. Al valorar cuanto captamos lo hacemos desde un punto de referencia. La valoración que opera como clave y modelo, representa un valor hacia el cual se orientan los demás, y desde el cual los juzgamos. En estética este valor clave y modelo corresponde a lo bello, precisamente porque representa el equilibrio, la verdad y la bondad de una realidad que apreciamos como bien hecha, por lo tanto, perfecta. Lo bello, entonces, va ligado a lo perfecto entendido como perfectible. Esta relación entre lo bello y lo perfecto suscita la emoción de paz en el goce estético, síntesis del sistema de imágenes y relaciones establecidas, fruto de la sensibilidad y del juicio intuitivo respectivamente.

La comprensión de lo bello no se reduce a captar un impulso ciego. Al contrario, se trata de toda una actividad intelectual donde el sujeto íntegramente participa en esta actividad estética. No olvidemos que nuestro ánimo sólo excepcionalmente se mantiene en los extremos. Lo corriente consiste en llegar al nivel de normalidad donde se halla el equilibrio y la paz. Sabemos muy bien que lo objetivo no es comprensible sino mediante lo subjetivo y viceversa. Mediante lo bello, entonces, captamos la unidad de objetividad y subjetividad. Estos dos planos se implican, y sin la comprensión de su unión no habría belleza.

La belleza comprende amplios horizontes y profundas manifestaciones. Ella implica las restantes categorías desde lo sublime hasta lo feo. Extremos estos dos que rompen el equilibrio y la armonía propios de la belleza, a fin de ejercer su propio dominio. Es así como lo bello se relaciona con todas las demás categorías.

5.2.1.2 Relación con las demás categorías

La contemplación de la belleza exige atención con el fin de que nada extraño perturbe su estabilidad, puesto que ésta fácilmente se pierde. La fascinación producida en nues-

tro ánimo no permite prolongaciones indefinidas. En realidad lo que sí nos pertenece es la normalidad, pero ésta puede resultar engañosa o conducir al arrebato pasional. De aquí que la belleza se extienda de una parte hasta la indiferencia, de otra incluso hasta lo terrible.

Dado que nuestro ánimo es insaciable, se producen en él alteraciones en el ensueño estético causadas por la fecundidad de la imaginación, que rompe el estancamiento consecuencia de la cotidianidad, la temporalidad, e incluso el mismo espacio. De aquí la búsqueda humana de trascendencia permanente. Roto tal estancamiento se producen en nuestro ánimo distintas oscilaciones generando diversos sentimientos que se pueden encumbrar hasta lo sublime o descender hasta lo cómico. Lo que movió a admiración, ahora desciende al nivel de la hilaridad. Pero lo cómico se aproxima a lo feo donde la belleza es negada. De aquí se reinicia el movimiento que conduce a lo bello.

5.2.2 Lo gracioso

5.2.2.1 Descripción

La belleza entraña posibilidades que implican movimiento con oscilaciones. Una de éstas corresponde a lo gracioso. La gracia, entonces, surge como hija predilecta de la belleza a la que acompaña. Sin embargo, la gracia rompe la prolongación y la armonía de lo bello.

La gracia ha sido entendida desde los griegos no como una cualidad natural, sino como un don gratuito, espontáneo y libre. Ella brota libre de obstáculos y de normas con cierta arbitrariedad. Por ello se la tipifica como agilidad, espontaneidad sucesiva dentro de lo agradable inesperado. Según Schiller la belleza se manifiesta en la naturaleza en el cumplimiento perfectivo de las leyes físicas tendientes a la inercia; mientras que la gracia se expresa espontáneamente.

Esta pertenece únicamente al hombre. Spencer, por el contrario, afirma que la gracia pertenece tanto a los animales como al hombre.

Nuestro propósito consiste en delimitar la gracia como categoría estética, por lo que debemos ubicarla en el campo humano al que en propiedad corresponde. Kant clarifica la oposición entre la naturaleza regida por leyes inflexibles e inmutables, y la belleza regulada por la libertad y la espontaneidad, o sea la gracia. A esta última la orienta la libertad hasta el punto que no encuentra impedimentos, o si surgen los dirime como si no existieran. De manera que la gracia no aparece en el movimiento mecánico, ni en el instinto animal ya que éste es producto de la necesidad. Las expresiones graciosas que podamos advertir en los animales constituyen elementales remedos de la auténtica gracia.

La gracia, entonces. significa obsequio de la naturaleza, o mejor libertad hecha naturaleza, cuyos efectos aparecen de manera inesperada y sorprendente. Por ello, lo gracioso se resiste al análisis, porque funciona más con el corazón que con la razón, y representa un indicador de la genialidad. Entre sus rasgos caracterológicos anotamos: la espontaneidad, la oposición al análisis y la liberación de la ley. De aquí el que la gracia mueva al hombre con propósitos perfectivos. Schiller precisa que "la gracia es una belleza no dada por la naturaleza, sino producida por el sujeto mismo".

Lo gracioso desempeña la función de revelar la verdad no expresable en palabras, sino en forma directa y vivencial. Según Schopenhauer la gracia excita a la voluntad al presentarle de una manera directa su satisfacción. Así que el apaciguamiento para escapar al torbellino a que nos somete el impulso o voluntad trascendental, esencia de la vida, corresponde sin duda al don de lo bello, más precisamente a lo gracioso. Tal cosa, entonces, es posible mediante el concurso prestado por lo gracioso a la voluntad.

En síntesis, lo gracioso al manifestarse libre de todo control conduce a la serenidad y a la plenitud del regocijo exteriorizado, puesto que brota libre y espontáneamente como el agua de la roca. Su contenido pertenece a lo incontaminado, por lo que es nítido y sin subterfugios.

5.2.2.2 Relación con las demás categorías

Existe una acentuada cercanía entre lo bello y lo gracioso, a pesar de que éste presenta sus propias cualidades. Sin embargo, lo gracioso inicia un desplazamiento de lo bello que no llega hasta la ruptura, pero que sí la presagia.

La relación entre lo bello y lo gracioso ofrece algunas divergencias. El platonismo, sistema filosófico matizado de religiosidad, privilegia la gracia como medio para alcanzar la belleza absoluta, pero no en este mundo relativo, sombra del absoluto. Segond y otros autores ven inseparables dichas categorías. Según Schiller, ellas guardan estrecha relación. En cambio, Bayer presenta la gracia como independiente.

La relación de lo gracioso con lo sublime es de oposición. De una parte, lo sublime nunca accede a lo gracioso. De otra, lo gracioso ante la magnitud y grandeza de lo sublime inspira anonadamiento y silencio debido a su radical imponencia. Ambas categorías tienen en común el peligro de caer en lo cómico.

Con lo cómico la relación existente consiste en que lo gracioso intenta inspirarlo. Si se rompe el equilibrio de lo gracioso, éste cae de inmediato en lo cómico.

5.2.3 Lo sublime

5.2.3.1 Descripción

Lo sublime marca un brusco despliegue hacia las cum-

bres distantes de la línea de la belleza. Este distanciamiento viene a ser de escisión. En efecto, lo sublime constituye el ascenso estético a las más altas cumbres, donde lo grandioso supera el entendimiento. Este sentimiento deja de lado la mesura ; la armonía de lo bello.

El sentimiento de lo sublime es caracterizado por Longinus mediante la magnitud objetiva y el efecto que produce en el ánimo. Listowel lo define como "el eco de una gran alma". Para Burke lo sublime genera la más fuerte emoción que la mente humana sea capaz de experimentar. Ello se debe al aspecto doloroso que conlleva.

El dolor supera el sentimiento de satisfacción o de alegría que podamos disfrutar. En caso de que aquél perdure se torna antiestético por razones evidentes. En lo sublime la grandeza en un primer momento nos anonada, luego nos hace reaccionar mediante el pasmo. Este, finalmente, nos conduce a la admiración que copa toda nuestra atención.

Basch, al ubicar el pensamiento Kantiano en la psicología moderna, se detiene en el sentimiento mixto, mezcla de dolor y de gozo que produce lo sublime. El elemento doloroso se convierte en placentero, porque estos dos elementos se implican a la vez que se avivan. De manera que lo sublime genera una primera reacción de dolor físico o moral. Esta reacción conduce a otra de carácter consciente al percibir la existencia de un objeto grandioso e inabarcable, a la vez que el sujeto constata su pequeñez, pero se da cuenta de que moralmente no está obligado a doblegarse.

Kant, en *Lo bello y lo sublime* y en *La crítica del juicio,* precisa que lo sublime unas veces va acompañado de cierto terror o melancolía, denominándolo lo terrorífico; otras, de asombro tranquilo, lo noble; y finalmente, de un sentimiento de belleza extendido sobre una disposición general sublime, lo magnífico. Así que lo profundo aparece

como terrorífico; lo elevado como noble; y lo lleno como magnífico.

Jaspers, por su parte, describe lo sublime como el colocarnos en una situación límite en la cual nos excedemos demasiado como para retroceder sin dolor o nostalgia.

Lo sublime exige esfuerzo para lograrlo, puesto que requiere ser conquistado. Una vez logrado nos permite captar nuestra grandeza intelectual y moral, a la vez que nos produce optimismo pero también pesimismo. En realidad lo sublime está constituído por una mezcla de gozo y dolor, optimismo y pesimismo, anonadamiento y elevación. Lo sublime se nos impone en forma previa a todo raciocinio, debido a su poder y grandeza.

5.2.3.2 Relación con otras categorías

Lo sublime guarda relación con la belleza, pero dentro de un marco de matices que particularizan la sublimidad con su respectiva independencia. Esta le proviene de la superioridad del objeto que lo produce, la admiración y el pasmo, el distanciamiento entre sujeto–objeto, y el simbolismo. La peculiaridad de lo sublime radica en su carácter esencialmente simbólico.

Con lo gracioso la relación que mantiene lo sublime es de oposición. En realidad la gracia rehuye la gravedad que requiere esfuerzo, puesto que ella representa facilidad y agilidad.

Lo sublime, en cambio, se aproxima a la tragedia a la que puede llegar sin que lo advirtamos. Desde luego, lo sublime no necesariamente es trágico, mientras que todo lo trágico es sublime.

La relación de lo sublime con lo cómico es de oposición, pues nada hay más opuesto a lo sublime que lo ridículo. Lo sublime mantiene las distancias, y por la realidad simbolizada nunca cae en ridiculez.

En síntesis, lo sublime constituye una categoría estética bastante especial. Separa nuestro ánimo a la vez que lo eleva, por ello lo libera de la cotidianidad para acercarlo al infinito, sin que olvide su condición mortal.

5.2.4 Lo trágico

5.2.4.1 Descripción

El esbozo realizado sobre lo sublime nos permitió vislumbrar la grandeza cumbre que en un momento nos cautiva, al lado de la escueta constatación de nuestra condición humana. Esta paradoja nos remite al replanteamiento del punto de partida ya que no podemos olvidar nuestra realidad: somos hombres, nada más pero tampoco nada menos.

La tragedia representa la categoría que con mayor fidelidad describe la condición humana. En verdad lo trágico ha preocupado bastante a la humanidad. Quizás porque conduce a la manifestación de su paradójica intimidad: despliegue de pasiones, unas de profunda nobleza, y otras de impresionante bajeza y ruindad.

En efecto, la cualidad típica de lo trágico viene a ser la realidad humana. En la tragedia constatamos la paradoja humana, al confrontar la sublimidad en sus ricos horizontes, y tener que retornar a nuestra realidad. Tiene razón Pascal cuando afirma que: "es peligroso el hacer ver demasiado al hombre cuán semejante es a los animales, sin mostrarle su grandeza. Es también peligroso hacerle ver demasiado su grandeza sin su bajeza. Es también peligroso todavía dejarle que ignore lo uno y lo otro. Pero es muy provechoso representarle lo uno y lo otro. Es preciso que el hombre no crea que es igual a los animales ni a los ángeles, y que no ignore lo uno ni lo otro, sino que sepa lo uno y lo otro".

Antes que el significado literal nos interesa más el metafórico de la tragedia. El primero se deriva de las representaciones dramáticas de los griegos. Recordemos de paso a Esquilo, Sófocles y Eurípides. De este sentido depende la comprensión del segundo. Este nos muestra la realidad humana que desciende hasta lo inhumano. El dolor producido a la víctima es tan intenso que sobrepasa los límites del sufrimiento físico o moral. De esta forma la tragedia indica lo que en el hombre hay de animalidad, pero también de sensibilidad y capacidad de experimentar el dolor. A la vez nos clarifica cómo los hombres no han decaído en sus facultades superiores. He aquí la subsistencia de lo sublime en la tragedia. Este contraste agudiza la angustia humana, puesto que el hombre no se entrega sin más a la animalidad sino que busca dominarla, guardando el equilibrio entre ambos extremos.

Los griegos en sus tragedias nos describen situaciones estereotipadas constituídas en prototipos. Revelan análisis del alma humana en sus tremendas vicisitudes, luchas, conflictos y anhelos profundos. Bien los podemos considerar como mitos que pasaron a la historia manifestando cuanto puede acontecer a los hombres en cuanto tales. En su fondo expresan el agudo desgarramiento humano inexplicable a primera vista que puede suceder a todo gran hombre. ¿Cómo es posible que los hombres, precisamente los mejores, sean seres atormentados?

Aristóteles guarda silencio sobre el enigma existente en toda tragedia, apenas si la conjetura. En cambio afirma que lo trágico pertenece a familias, no a los pueblos ni menos a una especie. De manera que el hombre trágico no pertenece al común. Hegel, por su parte, presenta tres elementos en lo trágico: conflicto, sufrimiento y fin desgraciado.

En realidad el personaje trágico aparece dotado de una elevada moralidad. La tragedia surge cuando dos de estas personas entran en conflicto, ambos en una posición

egítima fundamentada en principios morales. Ante la impo-
ibilidad de su convivencia, la divinidad se encarga de resta-
ılecer la armonía, aun a costa de la eliminación de uno de
os dos. "La tragedia, afirma Listowel, confunde al cínico,
mpone silencio al irónico y despierta al más indiferente de
us sueños".

En la humanidad encontramos un sector, reducido
ıor cierto, que piensa y reflexiona sobre el destino de la
ociedad. Estas personas se convierten en inconformes al
onstatar la realidad presente. Ellas llevan en sí la tragedia,
ıor lo tanto la desarmonía, al chocar con la otra parte de
a sociedad instalada. He aquí la grandeza humana que a pe-
ar de los infortunios mantiene inflexible su inclinación a
a justicia y el rechazo al acomodo. ¿Qué sería de la huma-
ıidad sin estos hombres trágicos?

La tragedia nace de la insatisfacción. Esta no es nece-
ariamente producto de la falta de lo indispensable para vi-
'ir, ya que la excesiva comodidad también la produce.
Recordemos de paso a Nietzsche en su dialéctica entre lo
ıpolíneo y lo dionisíaco.

En síntesis, lo trágico por medio del dolor se acerca
ı lo humano, pero guardando el sentido de lo sublime. Lo
rágico implica desgarramiento producido por el dolor. Su
novimiento es de ascenso y descenso a la vez. El pasmo que
ıace olvidar al hombre de sí mismo no perdura. Los hom-
ɔres trágicos vienen a ser la parte más exquisita de la huma-
ıidad, por ser la más representativa. Representan la defensa
le la dignidad humana y sus legítimos valores.

5.2.4.2 Relación con las restantes categorías

La belleza, hemos visto, conserva la armonía entre la
mente y el corazón. Lo sublime inicia la distensión. En cam-
bio lo trágico acentúa la desarmonía, pero al final regresa al
equilibrio. Lo trágico, entonces, conlleva la búsqueda im-

plícita de la belleza.

La relación de lo trágico con lo gracioso se da en el movimiento de ambos, con la diferencia de oscilaciones. Las de lo trágico, son bruscas e incluso violentas, mientras que las de lo gracioso son suaves.

Lo trágico resulta inconcebible sin lo sublime, puesto que son inseparables. El hombre consciente de su condición limitada, pero que conserva su dignidad, se remonta hasta las cumbres. Tarea difícil, por cierto, mantener esta dignidad trágica acompañada de dolor. De aquí el que un desliz sea suficiente para caer en lo cómico. En realidad nos encontramos con que de lo sublime a lo ridículo, pasando por lo trágico, no hay sino un peldaño. Este peligro acerca lo trágico a lo feo.

Lo trágico pertenece básicamente a lo humano y está expuesto a la corrupción que lo amenaza. En caso de renunciar a la dignidad y nobleza, lo trágico cae en la fealdad donde lo anterior se destruye.

5.2.5 Lo cómico

5.2.5.1 Descripción

La reflexión que hasta ahora llevamos sobre la estética nos ha mantenido alejados de aquellos aspectos típicamente humanos. Es así como lo cómico nos acerca decididamente a lo humano sin más. Lo cómico, entonces, forma parte de la estética, ya que ésta si prescinde de lo cómico pierde humanidad.

Esta categoría estética resulta de la confrontación del contraste, ya que el fundamento de lo cómico lo constituye el elemento ilógico y absurdo. De manera que lo cómico nos mantiene en el terreno de la realidad concreta.

Kant presenta tres elementos constitutivos de lo cómico: presencia y evolución de un acontecimiento en su estado natural, introducción del absurdo que perturba el desarrollo normal anterior, solución efectuada o adivinada. Este proceso significa que la lógica se ha impuesto para desentrañar el sentido de aquel absurdo, puesto que este elemento momentáneamente ha primado. Al comprender lo ilógico nos elevamos sobre él. En consecuencia lo que nos sorprende radica en lo ilógico que da lugar al contraste y a la brusquedad. Gracias a la reflexión captamos el grado de profundidad ilógica que nos causó la hilaridad. "Lo cómico no se da en la plena luz de la conciencia, bajo formas de conceptos o de juicios lógicos", según afirma Marcos Victoria.

Según Bergson, lo cómico pertenece al hombre y a las cosas, pero en éstas se da en la medida en que les atribuímos cualidades humanas. Estas deberían funcionar racionalmente, pero no sucede así. De aquí el que nos planteen una situación absurda, contrapuesta a lo que debiera ser; por eso la risa que nos produce. Aclaramos que sólo la persona inteligente relaciona la risa con lo cómico al constatar la discordancia producida por una persona o un objeto. Así distinguimos la risa del insensato, en quien aparece sin fundamento. Lo cómico posee objetividad.

5.2.5.2 Aspecto personal de lo cómico

La objetividad de lo cómico presenta dos planos: el personal y el social. Hemos afirmado que sólo el hombre valora lo cómico, por lo cual únicamente él ríe expresando sentimientos profundos. Desde la escolástica la risa ha sido valorada como cualidad típicamente humana. En nuestros días se generaliza la insistencia sobre la importancia de lo cómico y de la risa como remedio eficaz contra tantas tensiones como las que nos produce el mundo en que vivimos.

El grado de intensidad de la risa corresponde a la gra-

vedad y seriedad de la persona u objetos que la provocan. Schopenhauer señala mayor sutileza intelectual en quien percibe la risa. Según este pensador el conocimiento intuitivo se impone al abstracto ofreciéndole a la voluntad el motivo del regocijo. La captación del fundamento de la risa requiere, por tanto, seriedad e inteligencia a la vez. En verdad, la manera como ríe una persona y aquello que la hace reir nos manifiesta su carácter.

Lo cómico, entonces, constituye una necesidad en nuestra vida. La gravedad y el intelectualismo nos fatigan. Por eso la risa nos hace descansar, porque contrarresta la seriedad y la gravedad de la vida. Lo cómico nos sumerge emocionalmente en lo irracional.

Anotamos de paso que nuestra intimidad sólo es risible para quien es capaz de autoanalizarse. La risa sobre nosotros mismos es trágica, de aquí el que la rehuyamos ya que nos es más fácil enmascararnos y así presentarnos ante los demás, ocultando lo que realmente somos. ¿Será por eso que preferimos el ruido externo y el volcarnos a todo lo de fuera?

5.2.5.3 Aspecto social de lo cómico

Los humanos somos sociales y sociables por náturaleza. Por eso nuestra vida no se puede dar en el total aislamiento, por el contrario vivimos y convivimos con los demás. Este fundamento antropológico no lo podemos perder de vista si queremos comprender cualquier dimensión humana.

Lo cómico nos recuerda que no vivimos solos. Con lo cómico renunciamos al aislamiento y nos acercamos a las demás personas. Según Bergson la risa conlleva una complicidad, mejor diríamos un compartir con otras personas presentes o ausentes. De aquí el que en la soledad no nos reímos, porque la risa corresponde a una exigencia de la vida social.

La sociedad puede transformar la risa en arma de doble filo, unas veces empleándola como medio de legítima defensa, otras en cambio para humillar e intimidar. Frecuentemente la utiliza con fines de perfeccionamiento general, mas no siempre. En ocasiones la sociedad orienta consciente e inmoralmente la risa con fines egoístas que sólo buscan mantener el injusto orden establecido. De aquí el que busque la forma de ridiculizar o minimizar a todos aquellos que se preocupan por combatir tales injusticias. La risa, entonces, se convierte en un elemento manipulable.

5.2.5.4 Relación con las restantes categorías

Lo cómico se aparta de la normalidad advertida en lo bello; por eso se ubica en la línea del descenso. Lo cómico presenta discordancia; pero el sujeto al advertirla se sobrepone y busca la armonía. La captación de la desarmonía depende del grado de inteligencia. Si lo cómico persiste en exceso, degenera en lo feo. Lo cómico, al comprender lo perfecto y lo imperfecto a la vez, representa la más humana de las categorías estéticas. Lo bello anida en su interior.

La relación de lo cómico y lo gracioso depende de sus respectivos movimientos. Lo gracioso al perturbar el equilibrio de lo bello se aproxima a lo cómico.

Existe marcada diferencia entre lo cómico y lo sublime. El primero se dirige hacia lo inferior, el segundo, en cambio, va hacia las cumbres. Este es grave, solemne y serio, aquél risible. Comparten entre sí la mezcla de placer y de dolor. Mientras el dolor en lo sublime surge al constatar las distancias que nos separan de la cumbre, en lo cómico el dolor se da al advertir la falacia humana.

La relación entre lo cómico y lo trágico es de aparente oposición, puesto que en realidad aquél comienza donde éste termina. En cambio lo cómico y lo feo guardan entre sí una mayor proximidad, acorde con el grado de contraste y de descenso.

5.2.6 Lo Feo

Esta categoría reviste alguna complejidad en su comprensión. La fealdad generalmente se la caracteriza como privación o carencia de algo perfectivo que debería existir en una determinada realidad, pero que de hecho no existe. Si bien es cierto lo anterior la fealdad debemos considerarla como presencia y no solamente como privación.

Lo feo representa lo opuesto a la armonía, al orden y a la proporción; pero por sí mismo no es antiestético. Esto significa que encontramos una realidad que por su constitución es desordenada, desarmónica o desproporcionada. Existe de hecho con estas características.

Según Benedetto Croce la belleza consiste en la expresión. Cuando esta expresión se nos presenta frustrada nos encontramos, entonces, con lo feo. Evidente, pues, que la fealdad está en relación directa con el grado de frustración. Bernard Bosanquet, por su parte, sostiene que cierta clase de fealdad podría definirse como "una belleza difícil". Se dan casos en que lo bello no alcanza la perfección requerida. Lo feo corresponde, por consiguiente, a una belleza escasamente lograda. Pertenece, entonces, a un considerable descenso del grado de perfección.

Aclaremos finalmente que lo feo es captado por la persona capaz de percibir la belleza.

⁂

A manera de conclusión, anotamos que ninguna disciplina filosófica nos evidencia con mayor precisión el hecho de que el hombre constituye un microcosmos como la comprensión de los sentimientos estéticos. Precisamente porque la visión de conjunto de la estética nos manifiesta toda la vida humana, tanto en sus mayores expresiones como en las mínimas. La reflexión sobre la estética nos ayuda a co-

nocernos mejor, a valorarnos y a proyectarnos hacia un futuro más humano.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Discuta con sus compañeros el concepto de lo bello que subyace a los reinados de belleza.**
2. **Elijan un objeto concreto y expresen con él en forma libre (sociodrama, pintura, poesía, humor, caricatura, etc.), los sentimientos correspondientes a cada una de las categorías estéticas.**
3. **Confronten el concepto de belleza con sus expresiones en el arte moderno.**
4. **Elaboren una caricatura donde el sentido del humor sea liberador y otra donde éste sea alienante.**

Personales:

1. **Redacte una página donde resuma el sentido y la importancia de las categorías estéticas en la vida personal y social.**
2. **Escoja una telenovela, una película, o un programa radial y determine las categorías estéticas que percibe en ellas.**
3. **Seleccione unas tiras cómicas y clasifíquelas según que pertenezcan a lo gracioso o a lo cómico.**
4. **Elija una tragedia griega o de Shakespeare, y señale en ella los elementos constitutivos de lo trágico.**
5. **Visite uno o varios templos de su ciudad o región e individualice en uno o varios objetos allí presentes las categorías de lo sublime y lo trágico.**

6. Investigue el significado de los siguientes términos: patético, pírrico, melodramático, irónico, fantástico, lírico y relaciónelos con sus conocimientos de español.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELES, *Poética,* en *Obras completas.* Aguilar, Madrid, 1967.

BENSE, Max, *Estética.* Nueva visión, Buenos Aires, 1973.

BIZET, J.A. y otros, *Estructuralismo y estética.* Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.

BOZAL, Valeriano, *El lenguaje artístico.* Península, Barcelona, 1970.

BREAZU, Marcel, *Estética y Marxismo.* Martínez Roca, Barcelona, 1969.

BUENO, Miguel, *Reflexiones entorno a la filosofía de la cultura.* Imprenta Universitaria, México, 1956.

ECO, Umberto, *La definición del arte.* Martínez Roca, Barcelona, 1970.

FARRE, Luis, *Categorías estéticas.* Aguilar, Madrid, 1967.

FISCHER, Ernst, *La necesidad del arte.* Península, Barcelona, 1975.

GARCIA CANCLINI, Néstor, *Arte popular y sociedad en América Latina.* Grijalbo, México, 1977.

HARTMANN, Nicolás, *Introducción a la Filosofía.* Univ. Autónoma de México, México, 1961.

HEGEL, G.W.F., *Lecciones de estética.* La Pléyade, Buenos Aires, 1977.

HUISMAN, Denis, *La estética.* Eudeba, Buenos Aires, 1962.

LEVI–STRAUSS, Claude, *Arte, lenguaje y etnología.* Siglo XXI, México, 1968.

MAO TSE TUNG, *Intervenciones en el foro de Yenán sobre arte y literatura,* en *Obras escogidas,* t. III. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1975.

MARQUINEZ, Germán y otros, *El hombre latinoamericano y su mundo.* Nueva America, Bogotá, 2a. edic. 1978.

MARTINEZ Z., Antonio, *Bases para una interpretación de la historia del arte* (I y II). Ediciones la Rana y el Aguila, Tunja, 1970.

MARX, Karl y F. ENGELS, *Textos sobre la producción artística.* Alberto Corazón, Madrid, 1972.

MORPURGO, Guido, *La estética contemporánea.* Losada, Buenos Aires, 1971

PLATON, *Diálogos: Ion; Hippias; Mayor; Fedro; Banquete; Filebo.* Editora Nacional, México, 1967.

PLAZAOLA, Juan, *Introducción a la estética. Historia, teoría, textos.* BAC, Madrid, 1973.

READ, Herbert, *Filosofía del arte moderno.* Peuser, Buenos Aires, 1960.

SANCHEZ VASQUEZ, Adolfo, *Estética y marxismo (I y II).* Era, México, 1975.

SANCHEZ VASQUEZ, Adolfo, *Las ideas estéticas de Marx.* Era, México, 2a. edic. 1967.

5.3 UBICACION DEL ARTE EN LA CULTURA POPULAR LATINOAMERICANA

En los anteriores capítulos hemos tratado de acercarnos al arte en su universalidad: el ser de la estética y sus categorías. Ahora queremos reflexionar sobre el arte en nuestra situación social concreta, latinoamericana. En las últimas décadas está sucediendo una transformación en la concepción del arte tan importante como la ocurrida en el Renacimiento. En aquella época la estética clásica, de carácter canónico, artesanal y al servicio de la vida pública, religiosa y civil, dio paso a una concepción moderna y liberal caracterizada por la libertad en la invención de formas, el genio individual de los artistas, la autonomía de las obras de arte y el "desinterés" de la contemplación. Desde mediados de siglo esta concepción ha venido siendo cuestionada. Acorde con la mayor participación económico–política del pueblo, ha surgido una tendencia a democratizar el arte impulsando la creación colectiva, la participación creadora del público, y confiriéndole una función social de tipo crítico.

En América Latina el surgimiento de un arte popular vinculado a las condiciones sociales actuales es muy reciente. En él han influído diferentes experiencias espontáneas de arte popular, algunos artistas de vanguardia que se han preocupado por acercarse al pueblo y a determinados fenómenos sociales como el desarrollo tecnológico, la concentración urbana, el aumento de conciencia política en el pueblo y el surgimiento de los movimientos de liberación.

Todas las artes han sido influenciadas en los últimos quince años por esta tendencia. Han surgido numerosos conjuntos teatrales de extracción popular que representan críticamente la historia patria y las condiciones de injusticia en que viven los trabajadores y los marginados. Lo mismo sucede con el cine, en el que encontramos muchas obras

críticas. A la novela, la inserción del tema social como denuncia le ha conferido altura internacional. La canción de protesta, como fenómeno universal, ha sabido casarse entre nosotros con la música folclórica para constituir un verdadero clamor en favor del pobre y de la justicia. La pintura, por su parte, ha sido de las primeras en plasmar a través de murales, cuadros y carteles, los temas de la revolución, la miseria y el antiimperialismo.

Todo esto nos obliga a complementar el estudio de las categorías estéticas universales con las características del arte en nuestra sociedad actual latinoamericana. Y, más en concreto, nos obliga a repensar el arte en el contexto de la cultura popular, ya que es el pueblo el verdadero sujeto de la cultura en todas sus manifestaciones.

5.3.1 Precisiones sobre el concepto de cultura popular

Dado que las siguientes reflexiones van dirigidas a valorar el arte popular, es necesario desde un principio aclarar el concepto de lo popular aplicado a la cultura. En general, podemos decir que en Latinoamérica hoy lo popular constituye una categoría axiológica contrapuesta a lo elitista y lo extranjerizante. Más en concreto, existen diversas concepciones ideológicas sobre el significado de pueblo.

La concepción *marxista* entiende el pueblo como las grandes masas explotadas al interior de cada nación. Su máxima expresión la constituye el proletariado, es decir las clases trabajadoras llamadas a realizar la revolución socialista. La cultura popular, en sentido marxista, comprende todas las expresiones culturales (industrias, instituciones y valores) propias de las clases trabajadoras revolucionarias, en oposición a la cultura de la burguesía explotadora mantenida por el sistema capitalista.

Para la concepción *populista,* el pueblo es una colectividad heterogénea que engloba a todos los miembros de

un país descontentos con el sistema. Es la mayoría insatisfecha que protesta contra una minoría que detenta y abusa del poder, denominada oligarquía. No importa en este caso tanto la ideología política, cuanto el aglutinamiento, que puede llegar a ser demagógico, entorno a las consignas de un líder que ofrece cambiar la situación y satisfacer las necesidades de la mayoría insatisfecha. Todo lo que contribuya a alcanzar este objetivo es cultura popular.

Una tercera concepción, denominada *historicista*, entiende el pueblo como una multitud ligada solidariamente por vínculos de una tradición o memoria común y de un proyecto o destino también común. El carácter del pueblo le viene dado por su bipolaridad histórica: el pasado vivido que marca su existencia concreta y el proyecto político que inspira su lucha. Cultura popular es en este caso lo que está arraigado en las tradiciones vivas de la colectividad y promueve a la vez el proyecto político común, que en Latinoamérica se explicita como la liberación de toda opresión económica, política, cultural, etc.

Teniendo en cuenta los rasgos que acentúa cada una de estas concepciones, y los rasgos de tipo histórico, étnico y sociológico que caracterizan y distinguen a una población, podemos hacernos ya una idea más precisa de lo que es cultura popular latinoamericana. Al hablar de pueblo latinoamericano nos referimos a una población con una ubicación geográfica, un lenguaje, una configuración étnica, un tipo de religiosidad, etc. determinados y conocidos por todos. Pero expresamos algo más, a nivel étnico–político: esta población posee una historia común de conquista y sumisión: Latinoamérica ha sido y continúa siendo un pueblo dependiente. Existe en el pueblo un sentido de independencia y autonomía que ha expresado en numerosos acontecimientos históricos, como las guerras de independencia. Lamentablemente no ha podido hasta hoy liberarse, porque los intentos históricos de liberación han sido frustra-

dos en el interior mismo del pueblo por las élites u oligarquías nacionales, que, para satisfacer sus intereses de clase, han favorecido la dominación extranjera y han ejercido la explotación interna de la población menos favorecida.

Como consecuencia de este proceso histórico, encontramos en nuestro continente dos grandes tipos de cultura: una cultura de élites importada y extranjerizante, que trata de convertirse en cultura de masas a través de los grandes medios de comunicación, y una cultura popular, la que responde a las formas de expresión y comprensión de las grandes masas sujetas a la opresión multisecular, y promueve algún proyecto político de liberación. Es a esta cultura popular, que a veces sólo es portada conscientemente por grupos minoritarios de vanguardia y otras veces se expresa como "cultura de silencio", a la que haremos referencia en las páginas siguientes cuando tratemos de los problemas del arte popular.

5.3.2 Distribución del arte y dependencia

En una sociedad como la nuestra, cuyas relaciones sociales están marcadas por el mercantilismo, el arte no puede ser analizado sólo desde el punto de vista del artista (productor) y del público espectador (consumidor). Entra en juego un nuevo momento que complejifica el fenómeno artístico: la *distribución*. La distribución constituye la clave de la organización del proceso artístico en nuestra sociedad. Ella hace posible que las obras de arte lleguen a los espectadores y define las condiciones en que llegarán, así como el tipo de público que tendrá acceso a ellas. Los distribuidores o "intermediarios" poseen un poder excesivo en el manejo del arte, desde la financiación de las obras hasta la exhibición.

Este poder desmedido se puede apreciar, a modo de ejemplo, en nuestras artesanías. El diseño de las cerámicas y los tejidos que se venden en las capitales y en las cerca-

nías de los lugares arqueológicos o las poblaciones indígenas, tiene su origen en culturas precolombinas. Algunas artesanías aún son producidas por auténticos grupos indígenas o por poblaciones campesinas vinculadas desde tiempos inmemoriales a dicha producción. Los mercaderes intermediarios compran estas mercancías y las revenden a precios mucho más elevados. Y no sólo eso, sino que al convertirse en dueños del mercado obligan a los artesanos a modificar sus diseños de acuerdo a los gustos estéticos de los consumidores: los turistas. Por otro lado, aprovechando la ignorancia del turista, falsifican los objetos de arte, su procedencia, valor, etc. De este modo se adulteran y matan las culturas al servicio del burdo gusto turístico por lo exótico y del beneficio económico mercantilista.

Lo mismo sucede, por desgracia, con el resto de las expresiones artísticas. En pintura los ***marchands*** encargan a los pintores determinado tipo de arte, que es el que está de moda en las principales galerías de New York, Londres o París. En literatura los escritores deben tener en cuenta las condiciones estéticas impuestas por los editores. En música son las grandes compañías disqueras las que seleccionan los temas y los cantantes "comerciales". En cine las grandes casas distribuidoras deciden los temas de las películas, su duración y características de estilo. Y en todos los géneros se impone al público lo que el distribuidor quiere que consuma mediante fuertes campañas publicitarias, el manejo de la crítica y el dominio de los medios y lugares de exposición.

Este poder omnímodo del distribuidor sobre el arte limita en buena parte la libertad del artista, porque lo condiciona económicamente a producir lo que el distribuidor desea. Y limita la libertad de admiración del público, por cuanto lo selecciona económicamente, deforma su gusto estético y lo vuelve consumidor acrítico de lo que se le ofrezca.

Ahora bien, como en el resto de los productos que pertenecen al nivel "industrial" de la cultura (cfr. *El hombre latinoamericano y su mundo,* pp. 133 ss.), el poder de la distribución reside en los mismos centros de poder que mantienen la dependencia de nuestros países. Son los países industrializados, las grandes potencias, las sociedades de consumo, quienes deciden los cánones estéticos y manejan todo el proceso del arte. La moda, como fenómeno universal, se impone en nuestra sociedad, nos guste o nos disguste, lo mismo en la canción que en la pintura o el cine. Y nuestros artistas tienen que ajustarse a ella, porque ya el público ha sido condicionado.

De este modo el arte, por obra de la distribución, se convierte en vehículo fundamental de la dependencia cultural. El arte, como mercancía, se somete al manejo capitalista como cualquier producto de consumo universal. Sucede lo mismo con una canción que con un televisor: lo importante es crear en el público la necesidad de consumirlo; y de eso se encarga el distribuidor, que depende por interés económico o por gusto estético del extranjero. ¿Dónde queda el arte popular?

5.3.3 Arte de élites, arte de masas y arte popular

¿Una telenovela, por el hecho de que la sigan millones de telespectadores, es arte popular? ¿O un cuadro *pop* deja de ser arte de élites porque sea reproducido en una revista de gran tiraje? El que el arte sea o no popular no depende del número de espectadores que lo contemplen, sino de que represente y sirva al pueblo. Los grandes medios de comunicación, por el alcance de público que poseen, nos han hecho pensar que el arte que difunden es popular. Lo denominaremos más bien arte de masas. Tenemos así tres grandes clases de arte: de élites, de masas y popular. Las diferencias entre ellos se perciben a nivel de la producción, de la distribución y del consumo.

El *arte de élites,* originado en los sectores más cultivados de la población, privilegia la producción: el momento individual de la creación artística. Lo artístico se da fundamentalmente en el gesto creador y se plasma en la obra de arte, portadora en adelante del valor estético. El artista consagrado es un "genio", un "monstruo" sagrado que hace valiosa cualquiera de sus obras, aunque ésta resulte incomprensible para el gran público. La obra de arte es fetichizada y encumbrada a los altares religiosos de las galerías o los museos. La función del espectador no consiste en comprenderla, sino en "venerarla", en "contemplarla" para recibir la visión que en ella quiso imprimir su creador. El valor supremo de este arte elitista es la *originalidad*.

El *arte de masas* es producido por la clase dominante y los especialistas a su servicio. Pone el acento en la *distribución:* sus objetivos consisten en transmitir a las grandes masas la ideología de la clase dominante y enriquecer a los dueños de los medios de comunicación. La amplitud del público admirador y la efectividad de la transmisión constituyen los criterios de operatividad, ya que ellos garantizan tanto la rentabilidad del medio y la publicidad anexa, cuanto el consumo ideológico. El valor supremo del arte para las masas consiste en el *sometimiento feliz*.

El *arte popular* es producido por el pueblo, por artistas identificados con sus intereses. Pone su objetivo en el *consumo* que responde a necesidades reales: no le interesa la ganancia de su venta; incluso su grado de originalidad y la amplitud de su difusión están subordinados a la utilidad estética y la satisfacción de necesidades reales del pueblo. Su valor supremo reside en la *representación y satisfacción de aspiraciones populares*. En nuestra situación latinoamericana este valor se concreta en la *liberación del pueblo*. El arte popular se reconoce porque su expresividad estética resulta comprensible y sugerente para el pueblo que se siente dominado, porque mediatiza la concientización, despier-

ta sentimientos de solidaridad e invita a la praxis liberadora.

El problema práctico al intentar promover el arte popular radica en que las fronteras entre estas tres clases de arte no existen. No hay una distinción material entre ellas, sino formal o axiológica. Responden cada una à valores diferentes, incluso antagónicos; pero su intencionalidad original puede ser cambiada poniéndolas al servicio de otros intereses. La intercomunicación existente entre las clases sociales, el poder de persuasión que poseen los grandes medios de comunicación (prensa, radio, televisión, cine), su concentración en manos de quienes poseen el poder económico y político, la imposibilidad de establecer límites precisos entre cultura popular y de masas, o entre cultura de élites y de masas en las sociedades actuales, dificultan la tarea de diferenciación entre estas clases de arte.

Una obra originalmente popular adaptada al teleteatro y difundida masivamente puede convertirse en arte de masas sometida a un proceso de censura y adaptación sentimental. Recordemos el caso de ***La mala hora,*** de Gabriel García Márquez, que se resistió a este proceso y fue retirada de la televisión por el gobierno. En general el arte de masas echa mano de elementos tradicionalmente representativos del pueblo, que le sirven luego de vehículo y camuflaje para difundir la ideología de la élite dominante. Hay casos en que se percibe claramente cuándo una expresión de arte popular deja de serlo para convertirse en arte de masas o de élites: por ejemplo, cuando se estilizan a tal punto las danzas folclóricas para volverlas exóticas a los ojos del extranjero, que el pueblo donde se originaron ya no reconoce su significado; o cuando programas artísticos son patrocinados por marcas de grandes empresas multinaciones que los utilizan o difunden para facilitar la penetración y el dominio tecnológico. Pero en la mayoría de los casos es difícil establecer diferencias claras. A veces lo popular queda enclaustrado en canales de difusión a los que sólo tienen acceso las

élites, como es el caso de muchas publicaciones costosas sobre culturas precolombinas, costumbres y folclore regional.

Lo importante consiste en no perder de vista el criterio tendencial que debe caracterizar a toda manifestación artística hoy en nuestra situación: que sea arte liberador, que sea arte popular. El arte de élites no puede sino acentuar la dominación y la dependencia. Y el arte de masas, si no se convierte en arte popular, constituirá un instrumento de alienación y de distorsión de la conciencia del pueblo.

5.3.4 Folclore y arte popular

Tradicional y habitualmente se considera el folclore como la expresión más genuina del arte popular. La misma raíz del término *(volk o folk)* significa pueblo, nación. ¿Es posible conciliar esto con el concepto de pueblo que estamos utilizando? Lo folclórico hace referencia a lo popular, pero teniendo sólo en cuenta el pasado, las tradiciones; se desinteresa del futuro del pueblo, de su proyecto sociopolítico. Más aún, el pasado sólo es acogido en aquellas expresiones que se han mantenido independientemente de las crisis sociales. No rescata el folclore una historia viva, sino que momifica rasgos de una historia muerta.

Por tal motivo, lo folclórico, que constituye originalmente un elemento del arte popular, no coincide con éste ni mucho menos lo agota. El arte popular debe responder a la realidad total del pueblo como conjunto vivo orientado hacia el futuro. Haciendo referencia al pueblo latinoamericano como conjunto macrosocial compuesto por pueblos *testimonio, nuevos* y *transplantados,* según la terminología de Darcy Ribeiro *(Las Américas y la civilización),* el proceso cultural latinoamericano se caracteriza por la hibridez como categoría clave. El mestizaje anula determinados elementos de las culturas aborígenes y crea nuevas expresiones incorporando elementos de las culturas advenedizas.

Sólo a partir del proyecto de liberación es posible conferirle un sentido definido a esta hibridez del pasado cultural. La historia del conjunto de pueblos que integran el gran pueblo latinoamericano, aunque manifiesta distintos modos de mestizaje cultural, se nos revela hoy como una sola historia bajo los signos de la misma explotación y la resistencia solidaria. Nuestro sincretismo cultural no es la consecuencia de una conciliación experimental, sino de los enfrentamientos entre nativos y conquistadores, entre criollos y metrópolis, entre oligarquías nacionales y pueblo nuevamente explotado. Fruto de este mestizaje ha sido la gran mayoría de nuestras expresiones artísticas en todos los géneros: literatura, pintura, escultura, música y danzas.

La frontera entre lo popular nacional y lo dependiente no es la que separa lo autóctono de lo mestizo, como pretenden algunas corrientes estéticas nacionalistas, sino la que distingue las manifestaciones artísticas que impulsan la liberación de las que vehiculan la política dominadora. No son modelos para la estética popular los que buscan la novedad permanente a la zaga de la moda exterior. Pero tampoco lo son los que se limitan a resucitar expresiones aborígenes sepultadas hace siglos, como si en ellas pudiera encontrarse ya definido para siempre el ser de un pueblo que ya es propiamente mestizo.

Cuando el nacionalismo burgués de muchos países latinoamericanos exalta el folclore, lo hace para identificar los intereses de la clase dominante con los de toda la nación, para disfrazar la dependencia proimperialista y los conflictos sociales internos que ponen en peligro el mantenimiento de los privilegios de clase ("seguridad nacional"). La historia patria, convertida en tradición muerta, se reduce a la sublimación de un conjunto de tradiciones, unificadas bajo el nombre de pasado, que se desligan de las condiciones conflictivas de su origen y desarrollo. El folclore es valorado como archivo osificado y apolítico. Del mismo modo

que se valoran también aquellas expresiones artísticas populistas que, con el pretexto de responder a los gustos y sentimientos de las masas, prescinden de si son productos enlatados o fomentan la creatividad, dejan a un lado el problema de quién es el que le da al pueblo "lo que le gusta" y quién modeló su gusto durante siglos de dominación. Un ejemplo típico lo encontramos en la promoción artística mexicana de los temas indígenas precolombinos y los temas que exaltan la "revolución". A través de estos temas el nacionalismo burgués logra la unificación sentimental de las clases sociales bajo el proyecto de desarrollo nacional capitalista. Otro ejemplo más cercano lo percibimos en el intento de rescatar la tradición "popular" de los pesebres navideños, como medio de sublimar y suavizar durante una parte del año los grandes problemas sociales del pueblo.

Hay otro tipo de nacionalismo, el nacionalismo liberador, que busca la identificación del pueblo, no en simples circunstancias geoétnicas y folclóricas, sino en las luchas de independencia y liberación. La formación de la cultura popular nacional no puede consistir en actualizar tradiciones idealizadas, sino en crear la conciencia crítica de las necesidades reales de la nación. Lo popular, como ya hemos dicho, no reside en la perpetuación de costumbres heredadas, sino en la solución de problemas actuales del pueblo.El arte popular, en conclusión, no es confundible con el folclore. Posee mucha mayor amplitud, profundidad, criticidad y proyectividad. Un indicador fundamental del arte popular lo constituye el que sea o represente alguna respuesta comprometida a una necesidad colectiva, es decir que exprese la conciencia solidaria de un conflicto e invite a superarlo.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Escriba cada grupo su concepto de pueblo, con precisión y claridad. Seguidamente presenten los distintos conceptos en mesa redonda y traten de obtener una definición válida para todos.**
2. **Pongan algún ejemplo aceptado comúnmente como arte popular y analicen si se dan en él las características del auténtico arte popular.**
3. **Presente cada grupo algún ejemplo de expresión artística, perteneciente a nuestro folclore, y muestre los elementos del mestizaje que lo configuran.**
4. **Hagan una investigación sobre la forma como se realiza el proceso de producción, distribución y consumo, en algún tipo de artesanías. Verifiquen en qué medida es cierto lo que se afirma al respecto en estas páginas.**

Personales:

1. **Redacte una breve explicación de los siguientes conceptos: pueblo, cultura popular, folclore, arte elitista, arte de masas, arte popular.**
2. **Investigue el significado de pueblos testimonio, nuevos, transplantados y emergentes, en la obra de Darcy Ribeiro,** Las Américas y la civilización **(Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 2a. edic. 1972).**
3. **Elabore una síntesis en varias fichas sobre cada uno de los puntos tratados en este tema.**

5.4 DIMENSION SOCIOPOLITICA DEL ARTE EN AMERICA LATINA

5.4.1 La autonomía del arte, una ilusión

Desde sus orígenes el arte ha estado vinculado a la vida de cada pueblo y a su desarrollo histórico. Se puede decir que siempre ha constituído una manifestación del vivir de los pueblos y ha estado consagrado a su servicio. No en vano se lo ha considerado como una de las formas estructuradas de cosmovisión (cfr. *El hombre latinoamericano y su mundo,* pp. 366 ss.). Sin embargo, a partir del Renacimiento el arte inició un proceso de autonomía, que pareció alcanzarla en el siglo pasado. ¿Es real esta autonomía del arte, o es tan ilusoria como la libertad de los marginados en nuestra sociedad democrática?

La palabra "artista" surge en el siglo XV en Florencia para significar el comienzo de la constitución del arte como actividad independiente. La autonomía del arte es el resultado de diversos cambios socioeconómicos y culturales ocurridos a partir sobre todo del siglo XVI: independencia de los artistas de la tutela eclesiástica y cortesana; reunión en las metrópolis europeas de objetos apropiados en las colonias; creación de museos, galerías, salas de concierto y teatros cerrados; teorización del fenómeno artístico por parte de los filósofos, etc.

Hasta fines de la Edad Media y aún durante el Renacimiento, los artistas trabajaban por encargo al servicio de las iglesias o de las cortes; seguían los gustos y directrices simbólicas de los grandes señores, eclesiásticos y civiles, quienes los mantenían. Con el desarrollo del capitalismo y la cultura moderna de la burguesía, se debilita la influencia religiosa en el arte, se desintegra la vida cortesana, la aristocracia se mezcla con la naciente intelectualidad laica y aparece un público especial para el arte: la burguesía

adinerada, que valora y adquiere las obras de arte con criterios propiamente estéticos. El crecimiento del mercado artístico acentúa el individualismo y valora al autor por encima de su obra: cobra cada vez más importancia la firma de los cuadros, el autorretrato y la autobiografía del artista. Además, el mercado desliga al artista del público: el artista produce "libremente" en su aislamiento, sin saber qué público concreto contemplará su obra.

El arte se independiza del edificio público, religioso o civil, al que siempre iba ligado como su lugar propio. La pintura y la escultura se desprenden de la arquitectura. El pintor y el escultor producen obras portátiles adaptadas a la apropiación mercantil. Y como el mercado necesita un lugar propio para exponer las mercancías, se multiplican a partir del siglo XVIII los museos, los salones y galerías de arte, los teatros cerrados, las salas de concierto. En estos recintos especiales se puede admirar el arte, en general, de cualquier cultura o país que provenga.

Surge así el concepto de arte universal, independiente de las particularidades históricas y culturales de los pueblos. Los "objetos de arte" más disímiles, producto de diferentes funciones sociales en distintas culturas, se pliegan a la uniformidad de las salas de exposición. Luego, los grandes filósofos del idealismo elaboran tratados de estética en que consagran el arte como santuario del espíritu. Y los artistas del romanticismo proclaman la autonomía del arte y defienden su indiferencia respecto al público y a los problemas políticos.

La valoración suprema de la subjetividad del artista concede primacía a la forma de decir sobre lo que se dice, a la forma sobre la función y el contenido. El espectador se ve obligado a estudiar arte para entenderlo, hasta tal punto que la mayoría del pueblo, e incluso grandes sectores de las clases altas, quedan excluídos de la comprensión del arte.

Desde el siglo pasado se suceden corrientes estéticas cada vez más rebuscadas e incomprensibles: surrealismo, impresionismo, expresionismo, cubismo, arte pop, etc.

El arte por el arte termina siendo un arte para los artistas y, en último término, un arte para los grupos de poder económico, únicos capaces de pagar las extravagancias de los artistas. ¿En esto consiste la pretendida autonomía del arte: en ser artículo de consumo sofisticado para quienes explotan al pueblo y al artista mismo? En los siglos XVII y XVIII los artistas continuaron siendo servidores, ahora de la burguesía naciente. Tuvieron que acomodarse a sus gustos de poder, de refinamiento, de fastuosidad, similares a los de las cortes anteriores. El arte siguió siendo objeto de lujo, en materiales costosos, para adornar las propiedades de los ricos. Y hoy día el artista sigue dependiendo, esta vez de los cánones y requerimientos impuestos desde New York, París, Londres, Moscú o Pekín; es decir del gusto estético de las metrópolis imperialistas. Repetimos la pregunta: ¿Dónde queda la autonomía del arte cuando éste se desliga de la vida del pueblo donde surge?

5.4.2 Desarrollo artístico en Latinoamérica

Esta historia de la autonomía del arte es vivida de forma muy diferente en nuestros países dependientes. La separación del trabajo artístico respecto del patronazgo religioso es aquí más tardía, el mercado cultural posterior es más pobre y subordinado al éxito cultural en las metrópolis. Durante la colonia la producción artística fue realizada en su mayor parte por retablistas, pintores, escultores y grabadores, que no se consideraban artistas sino simples artesanos que ejecutaban pedidos sobre todo eclesiásticos. Con la independencia, la formación de oligarquías nacionales, el desarrollo de campañas militares y de obras públicas ofrecen a los artistas nuevos campos de creatividad.

Pero la ausencia de un fuerte mercado cultural impide a los artistas vivir dedicados a su arte con libertad creativa. Los pintores y escultores crean en los ratos libres que les dejan sus actividades como docentes, médicos, ingenieros o sacerdotes. Su arte plástico se consagra al proceso sociopolítico: retratos de los proceres, grandes murales y estatuas representando las gestas de independencia y la constitución de las nuevas naciones. En la literatura son raros los escritores profesionales; más bien son políticos y hombres de acción que, además, escriben.

La autonomía del arte sólo se inicia en Latinoamérica con el siglo XX, y podemos distinguir en su proceso tres grandes etapas: 1. El modernismo literario y el surgimiento de las primeras vanguardias en las artes plásticas; 2. La novela la pintura de carácter social, el muralismo y el indigenismo; 3. La creación de un arte urbano, predominantemente experimental.

En el primer período, que abarca hasta la tercera década del siglo, los pintores reaccionan contra los moldes académicos y buscan modernizar el arte, con medio siglo de retraso con relación a Europa. Los escritores más bien se aferran con nostalgia a los sentimientos y forma de vida de la aristocracia terrateniente, en decadencia frente al desarrollo científico e industrial incipiente. De ahí que en general predomine la lírica, género que en nuestro continente posee un carácter aristocratizante y es el más apto para desvincularse de lo social.

El segundo período, que dura hasta la década del sesenta, se caracteriza por la toma de conciencia del desarrollo industrial y urbano. Aumenta el número de intelectuales y artistas de las clases medias, se democratiza el campo cultural con la expansión de las ideas liberales y el crecimiento económico, aparecen instituciones y revistas culturales que promueven una crítica nueva con criterios propiamente es-

téticos. Muchos artistas vinculan su actividad con movimientos campesinos y obreros frente a la clase dominante. La "novela social", el indigenismo y el muralismo marcan el paso de lo lírico a lo épico. El lenguaje aristocrático abre paso al lenguaje popular. Poco a poco algunos artistas alcanzan la posibilidad de vivir de su trabajo, al organizarse los canales de exhibición y distribución del arte y al ampliarse el mercado a las clases medias. Los viajes de artistas a los grandes centros de estudio europeos, para recibir la "consagración", difunden en nuestro medio la moda estética extranjera y el subjetivismo independiente del artista. Independencia que, por otro lado, entra en contradicción con las condiciones económicas de la mayoría de los artistas.

El tercer período corresponde al fenómeno del desarrollismo, que alcanzó su apogeo en los años sesenta. El desarrollismo económico consistió en transplantar los modelos de desarrollo europeo a nuestros países para sacarlos del subdesarrollo. El aumento vertiginoso de las grandes ciudades, el desarrollo de la televisión, los esfuerzos de industrialización, la multiplicación de centros de educación media y superior, etc. constituyen muestras de esta carrera desarrollista auspiciada por la Alianza para el Progreso. El mismo fenómeno se dio en el campo del arte. Grandes empresas latinoamericanas, filiales de multinacionales extranjeras, financiaron artistas, concedieron becas, establecieron premios, abrieron salas de exhibición. Se introdujeron nuevos materiales (acrílico, plástico, poliéster) y nuevos procedimientos (técnicas lumínicas y electrónicas) en la producción artística.

Pero con el fracaso de los proyectos desarrollistas, en la imposibilidad de independizar realmente las economías nacionales y redistribuir el ingreso, fracasaron también las esperanzas del desarrollo estético promovido por las vanguardias, que quedó privado de apoyo financiero. La mo-

dernización de los procedimientos formales y la difusión masiva de los medios de comunicación no pudieron realizar la revolución cultural deseada. Y los artistas, que en las sociedades industriales han sido incorporados fácilmente al proceso de producción del sistema como diseñadores de objetos de consumo diario, manipuladores de los medios de comunicación, dibujantes, historietistas y músicos al servicio de la publicidad, etc., en nuestro continente han debido optar por alguna de estas tres renuncias: emigrar a los centros internacionales para competir con los artistas metropolitanos, diseñar publicidad o artículos suntuarios para la alta burguesía, dedicarse a algo "productivo" y dejar el arte para los ratos de ocio.

5.4.3 La censura frente al arte crítico

Existe, es verdad, otra posibilidad consistente en abrir el arte a nuevas posibilidades de participar en el proceso de liberación social. Sin embargo, las clases dominantes en América Latina están imponiendo como criterio frente a la crisis cultural el tradicionalismo autoritario. Los artistas que intentan cuestionar el arte de élites o buscar nuevos caminos ligados a movimientos populares, se encuentran abocados o bien a la marginalidad, que termina por asfixiar el arte, o bien a la censura.

El fenómeno de la censura cultural es universal. Se da tanto en los países capitalistas como en los comunistas, y sin duda con mayor fuerza en éstos aunque se disfrace de "planificación" cultural. En América Latina, que es lo que nos interesa directamente, la censura posee una importancia capital como obstáculo de primer orden contra el desarrollo de la cultural popular. El reciente incremento de la censura en la mayoría de los países latinoamericanos obedece a la política de seguridad nacional propugnada por las élites dominantes de cada nación. Las exigencias cada día más fuertes de las masas ponen en peligro las débiles e ines-

tables economías dependientes; lo cual obliga a los sectores dominantes a utilizar la fuerza policial y militar para asegurar el control de cualquier manifestación cultural que pueda fomentar la subversión.

La represión social se ejerce en primer lugar contra los líderes obreros y militantes políticos que luchan contra el sistema social vigente; pero alcanza también a los intelectuales y artistas que se solidarizan en su trabajo con los movimientos sociales de liberación. Como instrumento de la represión, la censura se aplica a las representaciones, imágenes, símbolos, textos, cuya circulación no logra ser absorbida por el sistema, sino que lo pone en crisis. Lógicamente la censura se aplica con mayor rigor al arte difundido por los medios masivos (radio, cine, televisión) que al de circulación restringida (libros, plástica, conciertos, teatros).

Lo negativo de la censura no reside en sí misma, que se autoproclama defensora de los intereses y valores fundamentales de una sociedad, sino en los intereses ocultos a los que sirve, que son los privilegios de la clase en el poder. Los supuestos intereses y la supuesta seguridad de la Nación, son los intereses y la seguridad de unos pocos que viven a expensas de la Nación. Por tal motivo la censura no permite lo que represente crítica al gobierno, a la iglesia, al ejército; mientras que tolera sin escrúpulo la difusión del individualismo oportunista y de la violencia racista y antisocialista que caracterizan a la mayoría de las películas y las series de televisión norteamericanas.

Al lado de esta censura de carácter político, existe otra más sutil pero no menos eficaz, que es la económica. Esta censura actúa sobre los tres momentos del arte: producción, distribución y consumo. El artista selecciona él mismo los temas de su creación, porque sabe que algunos están prohibidos o no son comerciales. El distribuidor selecciona también las obras de acuerdo a su comercialización, entre las clases superiores. Finalmente la ubicación de las salas

de exposición, los teatros, las salas de concierto, así como los precios de las publicaciones de arte y las entradas a los espectáculos, limitan el público a las clases acomodadas. El acceso que tiene la población de escasos recursos al arte es mínimo, y se reduce prácticamente a los medios de comunicación masiva, que, como decíamos anteriormente, distribuyen arte de masas y no arte popular. El artista que desea promover el arte popular se ve forzado a inventar nuevas formas de representación y nuevos canales de difusión que permitan al arte crítico llegar al pueblo.

5.4.4 Apertura socio–ambiental del arte

El hecho de que la inmensa mayoría de nuestro pueblo no tenga acceso real al arte, por su situación económica y su escasa educación estética, nos obliga a pensar en nuevas modalidades de creación artística. Es imposible la promoción del arte popular desde los locales e instituciones cerrados.

Una primera tarea consiste en "llevar el arte a la calle". Esto exige resolver determinados problemas técnicos, relacionados con el tipo de materiales, la dimensión de las obras, la sonorización, la movilidad del público, etc. Y exige, sobre todo, replantearse la concepción estética, social y comunicativa de la obra de arte en función del ámbito urbano.

La diferencia fundamental con relación al espacio cerrado, consiste en que en lugares abiertos las obras se convierten en elementos del sistema de relaciones sociales ordinarias, se sitúan en el interior de las conductas sociales entremezclándose con elementos no artísticos. No obligan al espectador a salirse de lo cotidiano para obtener unos momentos de goce estético, sino que lo colocan en actitud de disfrutar el arte y percibir su mensaje en medio de las actividades rutinarias.

Otra modalidad para popularizar el arte y crear simultáneamente arte popular consiste en el denominado "arte ecológico". Se entiende por tal el conjunto de procedimientos estéticos dirigidos a resignificar nuestras relaciones con el medio. En él se distinguen las obras que operan sobre la naturaleza y las que actúan sobre el entorno urbano. Las primeras suelen limitarse a la señalización o el embellecimiento de determinados espacios o lugares: ríos, bosques, desiertos, montañas, caminos, etc. Las segundas poseen mayores posibilidades y mayor poder socializador.

Es necesario anotar aquí, dentro de la pintura, la importancia cada día mayor de los carteles y los afiches. Los carteles, a los que se pueden asimilar las vallas y los murales, lanzan el arte abiertamente al espacio social urbano, dominado prácticamente por los avisos publicitarios. En esta modalidad el artista subordina sus gustos personales, fáciles de plasmar en el caballete, el mensaje colectivo y las técnicas de comunicación de masas, sin renunciar obviamente a su estilo personal.

Entre las demás artes, sobra recordar la importancia, por ejemplo, del teatro al aire libre, sobre todo en los barrios populares, los conciertos o recitales en las plazas públicas, la escultura con motivos sociales, etc.

5.4.5 Concientización social a partir del arte

El arte no es un instrumento al servicio de la política, ni posee tampoco por naturaleza una función política. Esto es algo que hay que defender en todo momento contra quienes pretenden reducirlo al "arte comprometido" o disolver el goce estético en la eficacia política. Sin embargo, tampoco podemos caer en el otro extremo de concebir el arte desligado absolutamente de la situación social.

El arte es una expresión cultural que, en cuanto tal, es producida por una sociedad y está al servicio de dicha

ociedad. Toda obra de arte responde a una cosmovisión :on determinada orientación ideológica: la cosmovisión del ırtista. Hablar de un arte políticamente neutro, en nuestro nedio, denota bastante candidez. Cualquier obra de arte jue se pretenda al margen de la política está implícitamente ıceptando el sistema vigente; y esto es ya una opción polí-ica bien significativa, dado el carácter conflictivo de nues-ra sociedad y las graves injusticias mantenidas por los siste-nas de gobierno de los distintos países.

El pretendido arte neutro es más bien arte de evasión. (la evasión a través del juego, el arte, la televisión o el cine, :onstituye el medio más eficaz para el sistema de mantener a conciencia del pueblo alienada. Invitar a la evasión es ha-:erle el juego al sistema, fomentar la alienación del pueblo)primido. El arte debe responder a las necesidades reales łel pueblo. Y la necesidad más urgente es la de una libera-:ión integral que, teniendo sus bases bien cimentadas en lo :conómico, alcance a todas las dimensiones del vivir social cfr. lo expuesto en 2.9 "Nuevas formas de relación inter-)ersonal").

El mismo peligro se encuentra en el arte extranjeri-:ante, al que tendemos espontáneamente por ese hábito ıuestro tradicional de la imitación. Fomentar la moda :uropea, norteamericana o rusa en el arte es contribuir al 'ortalecimiento de la dependencia cultural. El pueblo nece-ita expresarse a través del arte. Pero difícilmente lo logra-:á si sus artistas le ofrecen los modelos de otros pueblos. No pretendemos con esto cerrar las fronteras al arte extran-jero. Ni mucho menos. El arte, como todo producto de va-ıor cultural, es universal en el espacio y en el tiempo. Hoy oodemos admirar con tanta o mayor fruición cualquier obra de arte del Renacimiento que sus coetáneos. Y del mis-mo modo una obra de arte japonesa es tan digna de contem-olación aquí como allí. Pero lo estético no es problema sólo de contemplación, sino de creación. Y nuestro interés con-

siste en que el pueblo latinoamericano se exprese con autenticidad y originalidad en su propio arte: en su canto, en su poesía, en su cine, en su pintura; que nuestro pueblo exprese sus verdaderos sentimientos, necesidades, aspiraciones y frustraciones a través del arte.

Y, si aceptamos que una de las mayores urgencias del pueblo reside en la concientización social, en orden a que sea él mismo quien proyecte y realice su propio destino, comprenderemos fácilmente que el auténtico arte popular vaya orientado en la línea de la concientización para la libertad; es decir, que sea crítico, espontáneo, original, comprensible y, por encima de todo, bello.

ACTIVIDADES SUGERIDAS

En grupo:

1. **Lean alguna de las obras clásicas de filosofía del arte, citadas en la bibliografía anterior, y analicen sus planteamientos en relación con la autonomía del arte.**
2. **Diseñen un cartel, de aproximadamente seis metros cuadrados, con algún mensaje de interés social, y expóngalo en un lugar abierto y bien visible.**
3. **Ideen y realicen en el interior o las cercanías del colegio alguna obra de transformación estética ambiental. Pueden pedir la colaboración del profesor de arte.**
4. **Elaboren un guión teatral y represéntenlo, con la mayor perfección artística, ante un público de clase media o baja. Seguidamente evalúen la experiencia de acuerdo a las ideas expuestas en este tema.**
5. **Realicen un cineforum proyectando alguna película de cine social latinoamericano. O bien, asistan a alguna obra de teatro crítico popular y luego organicen un debate.**

Personales:

1. **Investigue en alguna historia del arte o la literatura colombiana cuáles han sido sus principales etapas y las características de ésta.**
2. **Elabore un afiche, de 60 x 40 cm. aproximadamente, que contenga algún mensaje social para sus compañeros.**
3. **Redacte un ensayo sobre las obras de arte popular, de distinto género, que conoce usted en la ciudad donde vive.**
4. **Elabore en varias fichas la síntesis de este tema.**

BIBLIOGRAFIA

ABADIA MORALES, Guillermo, *Compendio general de folklore colombiano.* Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá. 3a. edic. 1977.

BARTHES, Roland y otros, *Literatura y sociedad.* Martínez Roca, Barcelona, 1969.

BAYON, Damián, *Aventura plástica de Hispanoamérica* .F.C.E., México, 1973.

BAYON, Damián y otros, *América Latina en sus artes.* Unesco–Siglo XXI, México, 1974.

BODOYA, Jorge y Nohemí GIL, *El arte en América Latina.* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1973.

BOAL, Augusto, *Teatro del oprimido y otras poéticas políticas.* Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1975.

BRECHT, Bertolt, *Escritos sobre teatro* (I, II y III). Nueva Visión, Buenos Aires, 1973.

CARVALHO–NETO, Paulo, *El folclore de las luchas sociales.* Siglo XXI, México, 1973.

COLLAZOS, Oscar, Julio CORTAZAR y Mario VARGAS LLOSA, *Literatura en la revolución y revolución en la literatura.* Siglo XXI, México, 1971.

ECO, Umberto, *La obra abierta.* Seix Barral, Barcelona, 1965.

FERNANDEZ MORENO, César, *América Latina en su literatura.* Unesco–Siglo XXI, México, 2a. edic. 1974.

FRANCASTEL, Pierre, *Sociología del arte.* Emecé, Buenos Aires, 1972.

FUENTES, Carlos *La nueva novela hispanoamericana.* J. Mortiz, México, 1962.

GARCIA CANCLINI, Néstor, *Arte popular y sociedad en América Latina.* Grijalbo, México, 1977.

GARCIA CANCLINI, Néstor, *Vanguardias artísticas y cultura popular.* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1973.

HAUSER, Arnold, *Sociología del arte.* (2 tomos). Guadarrama, Madrid, 1975.

MARIATEGUI, José, *El artista y su época.* Amauta, Lima, 1959.

MARTINEZ TORRES, Augusto y Manuel PEREZ ESTREMERA, *Nuevo cine latinoamericano.* Anagrama, Barcelona, 1973.

MATTELART, Armand, *La comunicación masiva en el proceso de liberación.* Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

PAZ, Octavio, *El arco y la lira.* F.C.E., México, 1956.

PAZ, Octavio, *La pintura mural de la revolución mexicana.* México, 1960.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad.* F.C.E., México, 1964.

PERUS, Françoise, *Literatura y sociedad en América Latina: el modernismo.* Siglo XXI, México, 1976.

SILBERMANN, Alphons y otros, *Sociología del arte.* Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

SOLANAS, Fernando y Octavio GETINO, *Cine, cultura y descolonización.* Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

VARIOS, *Educación y cultura popular latinoamericana.* Nueva América, Bogotá, 1979.

VARIOS, *Historia del arte colombiano.* Salvat, Bogotá, 1975.

INDICE

INTRODUCCION GENERAL

Pág.

PUBLICACIONES DE LA EDITORIAL NUEVA AMERICA

SERIE MANUALES

1. **El hombre latinoamericano y su mundo, varios autores, 8a.** Ed.,1988.
2. El hombre latinoamericano y sus valores, varios autores, 5a. Ed., 1990.
3. **Problemática del comportamiento y salud en Latinoamérica,** varios autores, Vol. I, 2a. Ed., 1984.
4. **Realidad jurídica de los derechos humanos. Introducción al** Derecho Internacional de los derechos **humanos, Luis Agu**delo Ramírez, 1984.
5. **Filosofía de la producción,** Enrique Dussel, 1984.
6. **Filosofía ambiental. Epistemología, praxiología, didáctica,** Daniel Vidart, 1986.
7. **Revolución Científica y Formación Humana en la Universidad,** Fabio Moreno N., 1988.
8. **T.V. Cultura. Los jóvenes en el proceso de enculturación,** varios autores, 1989.

COLECCION CONTESTACION

1. **Latinoamérica se rebela.** Agotado.
2. **Discurso del método,** Descartes, 1978.
3. **Ideología y praxis de la conquista, Documentos, 2a.** Ed., 1984.
4. **Educación y cultura popular latinoamericana, varios autores,** 3a. Ed.,1988.
5. **Historia del negro en Colombia.** ¿Sumisión o rebeldía? Ildefonso Gutiérrez A., 2a. Ed., 1986.
6. **Introducción a la filosofía de la liberación,** Enrique Dussel, 3a. Ed.,1988.
7. **Liberación de la mujer y erótica latinoamericana,** Enrique Dussel, 3a. Ed., 1987.
8. **El personalismo.** Emmanuel Mounnier, **2a.** Ed., 1983.
9. **La pedagógica latinoamericana,** Enrique Dussel, 2a. Ed., 1987.
10. **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación,** Enrique Dussel, 1983.
11. **Elogio de la Incertidumbre,** Rodolfo R. De Roux, 1988.

COLECCION ANTROPOLOGICA

1. Los Muiscas. Pensamiento y realizaciones, Francisco Beltrán P., 3a. Ed. 1987.
2. Ideología y realidad de América, Daniel Vidart, 3a. Ed., 1987.
3. Senderos míticos de Nicaragua, Milagros Palma, 1987.
4. Revolución Tranquila de Santos, Diablos y Diablitos, Milagros Palma. 1988.
5. La Utopía Mueve Montañas, Alvaro Ulcué Chocué, Francisco Beltrán Peña; Lucila Mejía, 1989.

COLECCION POIETICA

1. Tiempo de Dinosaurios, (Poemas), Daniel Vidart, 1984.

COLECCION EDUCACION Y SOCIEDAD

1. E. Durkheim, ¿Qué es Educación? Textos seleccionados y comentados por Rafael Avila P., 1988.
2. ¿Qué es Pedagogía? 25 Tesis. Rafael Avila P., 1988.
3. Capacitación de los Maestros, César Vera, Francisco Parra, 1988.

"Amigo, cuánto tienes, tanto vales,
principio de la actual filosofía.

Amigo, no arriesgues la partida
tomemos este trago, brindemos por la vida,
brindemos por la vida pues todo es oropel".

Los valores;
¿Qué sentido se les da y
cuáles son asumidos por el hombre
Latinoamericano?



editorial nueva américa
apartado 52872 bogota 2, d.e., colombia s.a.